

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

И. С. НАРСКИЙ ФИЛОСОФИЯ ДАВИДА ЮМА

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА 1967

IGOR S. NARSKY
Professor of Philosophy Moscow State University

THE PHILOSOPHY OF DAVID HUME

MOSCOW STATE UNIVERSITY PRESS 1967

Печатается по постановлению Редакционно-издательского совета Московского университета

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора.....	5
I. Жизнь Юма и его эпоха. Общественные взгляды	8
1. Юность и зрелость философа. Юм — автор «Трактата о человеческой природе» и «Истории Великобритании»	8
2. Юм и французские просветители. Последние годы жизни Юма.....	27
3. Политика. Происхождение общества и государственной власти. Юм — экономист.....	40
II. Описание явлений	64
1. Впечатления и идеи.....	64
2. Ассоциации и абстракции.....	90
3. Пространство и время.....	112
III. Проблема причинности.....	124
IV. Подлинная структура причинности. Причинность и социальные явления.....	169
V. Растворение сущностей в явлениях.....	206
1. Сила и субстанция.....	206
2. Личность и «вера».....	219
VI. Между религиозными догмами и безверием	235
VII. Учение об аффектах и морали.....	277

OCR: Ихтик (г.Уфа)
ihtik.lib.ru, ihtik@ufacom.ru

И. С. НАРСКИЙ ФИЛОСОФИЯ ДАВИДА ЮМА

**ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА 1967**

IGOR S. NARSKY
Professor of Philosophy Moscow State University

THE PHILOSOPHY OF DAVID HUME

MOSCOW STATE UNIVERSITY PRESS 1967

Печатается по постановлению Редакционно-издательского совета Московского университета

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора.....	5
I. Жизнь Юма и его эпоха. Общественные взгляды	8
1. Юность и зрелость философа. Юм — автор «Трактата о человеческой природе» и «Истории Великобритании»	8
2. Юм и французские просветители. Последние годы жизни Юма.....	27
3. Политика. Происхождение общества и государственной власти. Юм — экономист.....	40
II. Описание явлений	64
1. Впечатления и идеи.....	64
2. Ассоциации и абстракции.....	90
3. Пространство и время.....	112
III. Проблема причинности.....	124

IV. Подлинная структура причинности. Причинность и социальные явления.....	169
V. Растворение сущностей в явлениях.....	206
1. Сила и субстанция.....	206
2. Личность и «вера».....	219
VI. Между религиозными догмами и безверием	235
VII. Учение об аффектах и морали.....	277
VIII. Эстетика Юма: красота, польза и удовольствие	316
IX. Скептицизм и агностицизм Юма и позитивизм	330

ОТ АВТОРА

Как и более ранние работы «Философия Джона Локка» (1960) и «Философия Бертрانا Рассела» (1962), эта книга прежде всего имеет цель помочь студентам и аспирантам философских факультетов, изучающим историю зарубежной философии. В данной работе автор стремился всесторонне рассмотреть мировоззрение крупного британского скептика XVIII в., в творчестве которого лежат истоки позитивистского течения буржуазной мысли нового [времени].

Однако данная книга по объему значительно превосходит две названные работы, и это является

следствием того, что в ней со многими подробностями анализируется учение Юма о причинности. Это учение — краеугольный камень не только философии Юма, но и всего новейшего агностицизма. Впрочем, автор надеется, что и в других разделах книги читатель найдет для себя много нового, поскольку в советской философской литературе специальных сочинений о Юме до сих пор не было [1]. Одну из своих задач автор видел, например, в том, чтобы уточнить отношение Юма к философии и этике французского Просвещения вообще и к

просветительской критике религии и церкви в особенности, разобраться в методологических основах юмовского скепти-

1 Работа Ю. П. Михаленко «Философия Д. Юма — теоретическая основа английского позитивизма XX века» (1962) не преследовала цели всесторонне исследовать мировоззрение Юма, имея более узкую задачу.

5

цизма и соотнести утилитаризм Юма с другими мотивами его этики. В обширной зарубежной литературе

[1] эти вопросы решаются весьма неоднозначно.

Роль Давида Юма в духовной жизни его времени была очень противоречива, что же касается влияния его на последующие течения собственно философской мысли, то оно было в большинстве случаев отрицательным. В. И. Ленин в труде «Материализм и эмпириокритицизм» писал о Юме как об одном из «крупнейших философов XVIII в., шедших по иному пути, чем Беркли» [2], но, безусловно, в русле идеализма и метафизического образа мышления. В этом русле находились и

родственные ему по духу философы XIX и XX вв.

1 Свод литературы о Д. Юме до конца 30-х годов дан в издании: «A bibliography of David Hume and the Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to lord Balfour», by T. E. Jessop, M. A., B. Litt. London, 1938.

2 В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 21.

Не разобравшись в философии Юма, нельзя ни правильно оценить ход истории английской философии XVIII—XX вв., ни точно ориентироваться в судьбах современного нам позитивизма, находящегося в состоянии глубокого

кризиса, но отнюдь еще не угасшего. Нельзя забывать о том, что агностически-позитивистское мышление стоит ныне на вооружении антикоммунистической идеологии наравне с религиозной метафизикой и экзистенциалистской психологией. В этом отношении критический анализ юмизма в особенности актуален.

* * *

В книге используются следующие библиографические сокращения:

1. The philosophical Works of David Hume... in four volumes. Edinburgh, MDCCCXXVI, vol. III. Essays, moral, political and literary by David Hume — WE.

2. Ibidem, vol. IV. A dissertation on the passions—WP.

3. Ibidem, vol. IV. An Inquiry concerning the Principles of Morals — WM.

4. Ibidem, vol. IV. The Natural History of Religion — WR.

5. The philosophical Works of David Hume, edited, with preliminary dissertations and notes, by T. H. Green and T. H. Grose, in four volumes. London, 1890. Vol. I—II. A Treatise of human Nature being an Attempt to

introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects — GT.

6. David Hume. «A. Treatise of human Nature...». Introduction by A. D. Lindsay, in two volumes. London — New York, 1940 — LT.

7. Essays moral, political and literary by David Hume. London, 1904 — E.

8. The letters of David Hume, edited by J. Y. Greig, in two volumes. Oxford, 1932 — L.

9. New letters of David Hume, edited by R. Klibansky and E. Mossner. Oxford, 1954 — NL.

10. Давид Юм. «Трактат о человеческой природе или попытка ввести эмпирический метод

рассуждения в моральные предметы». Книга I, Об уме. Юрьев, 1906 — Т.

11. Давид Юм. «Исследование о человеческом уме», 2 изд. Пг., 1916 — И.

12. Давид Юм. «Диалоги о естественной религии» с приложением статей «О самоубийстве» и «О бессмертии души». М., 1908 — Р.

13. Давид Юм. «Естественная история религии». «Диалоги о естественной религии». «О бессмертии души». «О самоубийстве». Юрьев, 1909 — ИР.

14. Давид Юм. «Опыты». М. Библиотека экономистов. 1896 — 0.

По техническим соображениям автор воздержался от перевода всех цитат из «Трактата о человеческой природе» и обоих «Inquiry» на последнее совместное переиздание этих трех работ (by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951), воспроизводящее издание середины 90-х годов XIX в. В ряде случаев, используя прежние русские переводы С. И. Церетели и С. М. Роговина, автор внес уточнения в используемые им цитаты. Большинство других цитируемых отрывков переведены на русский язык автором.

24 августа 1963 г.

г. Моршанск

7

I. ЖИЗНЬ ЮМА И ЕГО ЭПОХА. ОБЩЕСТВЕННЫЕ ВЗГЛЯДЫ

Философский идеализм есть только
чепуха с точки зрения
материализма грубого, простого,
метафизичного.
(В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 360).

Не ложь, а весьма тонкие неверные
замечания —
вот что задерживает процесс
обнаружения истины.
(Лихтенберг, Ф—537.)

1. Юность и зрелость философа. Юм — автор „Трактата о человеческой природе" и „Истории Великобритании"

Минуло более двух десятилетий
после переворота 1688 г.,
завершившего полосу
революционного преобразования
английского общества из
феодального в буржуазное. 26 апреля

1711 г. в Эдинбурге в семье небогатого шотландского помещика родился Давид Юм. Отец его, занимавшийся юридической практикой, умер, когда будущий философ был еще ребенком [1].

1 Изложение главнейших биографических сведений о Юме на русском языке читатель найдет в работах: М. Сабанина. Юм (биографический очерк). СПб., 1893; Н. Д. Виноградов. Философия Давида Юма, ч. 1, гл. 1. М., 1905. Английские источники указаны далее.

Жизнь Давида Юма пришлась на время, когда богатые землевладельцы и торгово-промышленная буржуазия Англии пожинали плоды «славной революции». Они подчинили себе королевскую власть и принялись усиленно умножать свои капиталы. Поле для такой деятельности открылось исключительно обширное: разоряемое крестьянство, бесправное население многочисленных колоний в разных частях света, а затем и молодой пролетариат метрополии стали объектом все возрастающей эксплуатации. В годы правления королевы Анны, незадолго до

рождения Юма, исчезли последние остатки автономии Шотландии. Английский капитализм полностью распространил свое влияние и на северную часть острова.

В XVIII в. ускоренными темпами продолжалось преобразование Англии в мощное капиталистическое государство. Происходит бурный рост промышленности, торговли. Скорыми шагами идет дальнейший процесс огораживания земель и очистки имений (clearing of estates), то есть сноса усадеб, и к середине столетия это привело к исчезновению крестьянства как класса. Лишенные земли бывшие

йомены умножают собой ряды рабочего класса. С начала века капиталы стали усиленно приливать в мануфактурное, а затем и фабричное производство, которое делается все более и более выгодным: образовалась как бы «вторая Индия» — не менее значительный, чем азиатские колонии, источник баснословных прибылей для английского капитализма. Продукция британской текстильной промышленности и металлургии завоевывает рынки европейского континента. С 60-х годов XVIII в. в стране происходит промышленный переворот, начало

чему было положено изобретением машин в хлопчатобумажной промышленности. К концу XVIII в. Англия стала «мастерской мира».

Несмотря на все эти перемены, блок землевладельческой олигархии, с одной стороны, и купцов и банкиров — с другой, оставался в политическом отношении достаточно прочным. Крупные землевладельцы не только не были оттеснены на второй план, но, наоборот, проникнувшись буржуазной психологией, основательно укрепились в административном аппарате, вошли в тесный контакт с кругами Сити,

захватили имения закоренелых католиков и преуспели в скупке государственных земель. Перед финансистами, владельцами мореходных компаний и купечеством появились широчайшие

9

возможности: Британская империя к концу столетия стала поистине всемирной, ее экономическое могущество и торговые рынки увеличились во много раз. В 1763 г. Англия по Парижскому миру отобрала у Франции ее североамериканские колонии, и хотя не прошло и двух десятков лет, как

часть этих колоний добилась самостоятельности, британский капитализм успел все же закрепиться и в Новом свете, развив с ним оживленную торговлю.

В 80-х годах XVII в. в Англии возникли две политические партии: торгово-промышленной буржуазии (виги) и землевладельцев (тори). Их интересы теперь сильно сближаются, а во внешней политике даже почти совпадают. Историки отмечают, что первая половина XVIII в. прошла под знаком господства вигов (они имеют большинство в нижней палате и формируют кабинет министров). Такое преобладание вигов на

политической арене не следует преувеличивать, ибо в рядах этой партии оказалось немало крупных землевладельцев: блок двух групп капиталистической олигархии как бы воспроизводился внутри самой партии вигов. Вторая половина века характеризуется чередованием торийских, вигских и смешанных кабинетов; исполнительная власть переходит от одной фракции господствующего класса к другой без сколько-нибудь существенных изменений в политике.

Постепенно стала складываться группа так называемых «новых тори»; ее возглавил Уильям Питт

младший. Вокруг этой группы начал заново консолидироваться весь господствующий класс. «Новые тори» пришли к власти в стране в 1784 г., то есть уже спустя восемь лет после смерти Юма. Но это событие лишь завершило постепенный процесс «взаимоуравнивания» и сближения обеих партий. Одним из идеологов этого процесса и был Давид Юм.

Шотландия в годы молодости Юма очень остро испытывала на себе последствия переворота 1688 г. Экспроприация йоменов происходила здесь почти столь же мучительно, как и в несчастной

Ирландии. Голодовки и массовая эмиграция — отличительные черты этого периода. В 1707 г. между Англией и Шотландией была заключена уния, самостоятельный парламент в Эдинбурге был упразднен. Воспользовавшись «Актом соеди-

10

нения королевств», Англия стала угнетать своего номинально равного себе партнера с особенным рвением. Шотландские горцы не раз отвечали восстаниями против английских притеснителей. Одно из таких восстаний вспыхнуло спустя четыре

года после рождения Юма, и оно не было последним. Юм рос и мужал в тревожной и противоречивой обстановке, некоторое представление о которой русский читатель может получить, например, из романов В. Скотта «Уэверли (Waverley)» и «Ламмермурская невеста». Вряд ли плачевное „положение родины прошло бесследно для складывающегося скептического умонастроения Юма. Он всегда оставался патриотом Шотландии и впоследствии признавался друзьям, что недолюбливает англичан.

На антианглийских и сепаратистских настроениях шотландцев ловко

играли сторонники Стюартов, противники режима 1688 г. Сын Якова II Яков Эдуард, известный под именем шевалье Сен-Жорж, дважды — в 1708 и 1715—1716 гг. — при поддержке Франции, Испании и римского папы делал попытки реставрировать власть Стюартов. Наиболее крупное и последнее восстание якобитов произошло в 1745 г. Это восстание горных кланов Шотландии было возглавлено сыном Якова Эдуарда Карлом Эдуардом (1720—1788) и первоначально развивалось успешно: повстанцы захватили Перт и Эдинбург и двинулись на Лондон. Но их

внутренние междоусобицы помогли правительству оправиться от замешательства. Якобиты были разгромлены под Каллоденом, начались кровавые репрессии. Еще более быстро, чем прежде, пошел процесс распространения в Шотландии английских порядков — остатки родовых отношений безжалостно сметались, лендлорды экспроприировали у йоменов последние их земли.

Молодой Юм избегал участия в политической деятельности, а тем более в попытках решить политические споры силой оружия. Рано лишившись отца, он оказался на

попечении матери, отличавшейся высокими моральными достоинствами. В 1723 г. двенадцатилетний мальчик поступил в колледж Эдинбургского университета, где в течение трех лет изучал древние языки и юриспруденцию. Но, как впоследствии Юм писал в «Автобиографии», уже в эти годы он, за исключением философии и литературы, «чувствовал глубокое отвраще-

11

нение ко всякому другому занятию» [1]. Интерес же к философии

оказался настолько сильным, что в 14-летнем возрасте Юм с чрезвычайным рвением принялся собирать различные материалы и делать выписки для своего будущего теоретико-познавательного и этического трактата. Он с жадностью читает труды Бейля, Ньютона, Бэкона, Беркли, Локка, Кларка, Цицерона и Горация. Затем в круг его читательских интересов входят Шефтсбери, Гетчесон и другие моралисты. Все более определяется интерес молодого Юма к теоретическим проблемам гносеологии и этики. Все более укрепляется в нем решение написать

самостоятельный философский труд. Но вскоре Юм переутомился, и это потребовало перемены места и рода занятий. К тому же ему надо было думать и о подыскании постоянных средств к существованию (как младший сын Д. Юм почти ничего не получил по наследству). В 1734 г. он несколько месяцев работает в одном из частных торговых предприятий Бристоля. Но обнаружив полную неспособность к коммерции, он расстается с ней навсегда, что, впрочем, не помешало ему впоследствии живо интересоваться вопросами политической экономии.

В июне того же, 1734 г., Юм отправился во Францию, как он пишет в «Автобиографии», с целью усовершенствования своих литературных способностей. Видимо, среди его бумаг Ламанш переплывали и черновые наброски «Трактата о человеческой природе». За время трехлетнего пребывания в Париже, Реймсе и затем Ла-Флеше [2] этот главный философский труд Юма был закончен и по возвращении Юма в сентябре 1737 г. в Лондон быстро подготовлен к печати. В начале 1739 г. первая и вторая книги «Трактата...», посвященные теории познания и учению об эмоциях,

ПОЯВИЛИСЬ на полках СТОЛИЧНЫХ

книжных магазинов. Имя автора не было указано на титуле книги.

1 О, стр. П. «Автобиография» была написана Юмом за несколько месяцев до смерти и предназначалась им для ближайшего посмертного издания своих сочинений.

2 В Ла-Флеше Юм занимался в той самой иезуитской коллегии, где в начале XVII в. учился Декарт. Может быть, это обстоятельство послужило дополнительным стимулом для изучения Юмом картезианства. Читал он и сочинения других французских философов, в частности Мальбранша (ср. C. W. D o x s e e.

Hume's relation to Malebranche. Boston, 1916).

12

Это сочинение Юма успеха не имело. В немногочисленных заграничных научных журналах того времени появилось несколько равнодушных формальных рецензий (за исключением благожелательной заметки П. Десмезо), читающая Англия обошла книгу Юма молчанием. В «Автобиографии» Юм пишет об этом так: «Трактат...» «вышел из печати мертворожденным (it fell deadborn from the press), не удостоившись даже чести возбудить

ропот среди фанатиков» [1]. Неудачу своего первого и самого главного сочинения Юм приписал его тяжеловесному стилю, страдающему длиннотами, а местами и незавершенностью рассуждений. В данном случае Юм во многом был прав: «Трактат...» отличается от более поздних его произведений значительным несовершенством формы, что не могло не сказаться на содержании. Книга молодого автора была многословна, язык далеко не всегда четок. Мало кто читал эти два тома в первом их издании, и еще меньше, вероятно, было людей, которые, начав, смогли дочитать до

конца. Но отчасти виноваты в этом были и читатели: в Англии и Шотландии этого времени не так уж много было людей, способных разобраться в теоретических и весьма отвлеченных рассуждениях, а тем более оценить их по достоинству.

Тогда Юмом была сделана попытка популяризовать идеи «Трактата...». Он издает отдельной брошюрой задуманное первоначально для журнала «The Works of the Learned» «Сокращенное изложение недавно опубликованной книги, которая носит название «Трактат о человеческой природе», где главные

выводы этой книги получают дополнительное пояснение на примерах и разъяснение» [2]. Но и это мало помогло.

1 О, стр. III.

2 «An Abstract of a Book lately published...». Часть тиража вышла в 1740 г. под более длинным названием. Только в 1938 г., когда удалось переиздать эту брошюру, исследователи творчества Юма смогли располагать этим важным источником. До этого «Сокращенное изложение...» ошибочно приписывалось перу Адама Смита, на основании того, что Юм в письме к Ф. Гетчесону от 4 марта 1740 г.

упоминал об А. Смите (тогда совсем молодым студенте!) в связи с этой брошюрой.

14

Раздосадованный Юм в феврале 1739 г. уезжает на родину, в Шотландию. Он живет в сельской усадьбе матери и брата в Найнуэлсе и часто наезжает в Эдинбург, где завязывает связи с наиболее видными представителями шотландской духовной культуры того времени [1]. Особо следует отметить его переписку с моралистом Ф. Гетчесоном (Hutcheson) и экономистом А. Смитом, продолжавшуюся и в дальнейшем [2].

Юм познакомился со Смитом в Глазго, когда тот был семнадцатилетним студентом; их дружба продолжалась всю жизнь.

1 О людях, с которыми Юм общался в Шотландии, см. в кн.: Е. С. М о s s п е г. *The forgotten Hume*, «Le bon David». N. Y., 1943.

2 Среди обширного эпистолярного наследия Юма сравнительно мало писем, посвященных хотя бы частично теоретическим проблемам. Юм затрагивает их в переписке изредка, большей частью попутно. Переписка Юма собрана в изданиях: «*The letters of David Hume*», vol. I—II, ed. by J. Y. T. Greig. Oxford, 1932;

«New letters of David Hume», ed. by R. Klibansky and E. Mossner. Oxford, 1954. Обширные извлечения из ряда важных писем к Юму приводятся в кн.: J. H. Burton. Life and correspondence of David Hume, vol. I—II. Edinburg, 1846; Norman Kemp Smith. The Philosophy of David Hume. A critical Study of its origins and central doctrines. London, 1941; J. Y. T. Greig. David Hume. London, 1934; Mossner E. C The life of David Hume. Nelson, 1954.

В 1744—1745 гг. Юм пытался получить в Эдинбургском университете кафедру этики и

философии психических явлений (последняя называлась в то время «пневматической философией»). Эти попытки, как и возобновленные спустя семь лет усилия получить университетскую кафедру на этот раз в Глазго, окончились неудачей. Кандидатура Юма была отведена со ссылкой на опасный деистический и атеистический характер его взглядов. Это мнение о Юме в официальных кругах сложилось прежде всего вследствие той молвы, которая пошла о Юме среди шотландских образованных кругов, в глазах которых он зарекомендовал себя скептиком и маловером, а отчасти на

основании того, что Юм был автором «Трактата о человеческой природе», который в те годы оставался мало известным. Несмотря на то, что Юм непосредственно перед публикацией первого тома «Трактата...» решил исключить из него раздел о чудесах и вставить в текст пару благочестивых примечаний, именно на «Трактат...» сослались университетские власти как на формальный повод отказа Юму.

Особенно же Юм прослыл вольнодумцем после опубликованных в 1741—1742 гг. двух томов «Моральных и политических эссе». Они были

составлены из кратких, но насыщенных мыслями и написанных живым и ярким

15

слогом очерков. Читателей у них было гораздо больше, чем у «Трактата...». К этим философско-публицистическим, политическим и социологическим очеркам позднее добавился ряд новых, вышло в свет и несколько переизданий [1]. Очерки принесли Юму желанную известность и постепенно утвердили за ним славу популярного писателя.

1 Всего перу Юма принадлежит 49 эссе, из них восемь были исключены автором из позднейших изданий. В издании 1741 г. было только 15 эссе, в 1742 г. к ним было добавлено 12 новых, среди них четыре морально-психологических: «Эпикурец», «Стоик», «Платоник», «Скептик». К 1748 г. относится третье издание эссе, а в 1752 г. Юм выпустил несколько новых очерков на политические и экономические темы, объединив их в книгу под названием «Политические рассуждения (Political Discourses)». Они вошли также и в четвертое издание всех его эссе (1754), в

которое были включены также «Исследование о человеческом уме» и «Исследование о принципах морали». Соответственно в 1758, 1760, 1764, 1768, 1770 и посмертно в 1777 гг. были напечатаны с некоторыми модификациями содержания (дополнениями и исключениями) пятое, шестое, седьмое, восьмое, девятое и десятое издания. Эссе «О самоубийстве» и «О бессмертии души» первоначально намечались для сборника «Пять исследований» (1755), они были вполне готовы уже для издания в 1758 г., но широкая публика познакомилась с ними лишь в

посмертных публикациях (анонимной в 1777 г. и затем в 1783 г.), так как Юм опасался — и не без оснований — обвинений в отпадении от христианства и прямых преследований. Начиная с пятого издания на титуле сборников эссе стояло: «Essays Moral, Political and Literary».

В 1745—1746 гг. Юм из-за денежных соображений взялся исполнять тяжелую роль компаньона при душевнобольном маркизе Анэндале, но не смог выдержать и года. С радостью принял он предложенное ему место частного секретаря при

генерале Сен-Клере (St. Clair), а затем — должность судьи-адвоката в проектировавшейся военной экспедиции против французских поселений в Канаде. Экспедиция достигла лишь берегов Франции и на этом закончилась, но Юм через посредничество того же генерала устроился секретарем дипломатической миссии. Ненадолго возвратившись в Англию в марте 1747 г., Юм отправился с этой миссией в Вену, а затем в Турин (1748—1749).

Годы странствий не прошли даром для Юма-философа. Его философское творчество приобрело

теперь новые черты: прежде всего Юм использует накопленный при работе над очерками писательский опыт для того, чтобы сделать доступным содержание «Трактата...» для

16

более широкой аудитории (некоторые главы 2 и 3 томов «Трактата...» уже были использованы при написании эссе). В Лондоне печатается переданный Юмом издателю перед поездкой в Турин значительно переделанный и сокращенный вариант первой книги «Трактата о человеческой природе». Язык и стиль

Юма в этом сочинении приобрели ясность и прозрачность.

Но сокращение коснулось не только трудных для малоподготовленного читателя мест, но и тех концепций Юма, в истинности которых он стал сильно сомневаться. Так, он опустил как спорные и не нашедшие убедительного решения рассуждения (о человеческой личности как самотождественном «пучке» восприятий, о происхождении идей пространства и времени, о существовании внешнего мира). Значительно сокращено было изложение так называемой репрезентативной теории общих

представлений. Таким образом, второй особенностью философского творчества Юма конца 40-х — первой половины 50-х годов стало критическое отношение к ранее им созданному философскому учению, не дошедшее, однако, до его коренной реконструкции или замены, но приведшее к ряду существенных изменений [1].

Юм позволил себе более открытые, чем прежде, нападки на догматическое христианство, введя, например, в книгу в числе трех новых разделов главу «О чудесах», которая раньше была исключена из «Трактата...» перед его печатанием.

Первоначально книга была озаглавлена: «Философские эссе о человеческом уме (познании)» («Philosophical Essays concerning Human Understanding», 1748). В издании 1758 г. она была названа «Исследованием (Enquiry в тогдашнем правописании) о человеческом уме» [2].

1 Есть несколько работ, специально посвященных проблеме различий между первой книгой «Трактата» и этой новой работой. См., например, Wilhelm B r e d e. Der Unterschied der Lehren Humes im treatise und im inquiry. «Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte», H. 7. Halle,

1896. Эти различия скрупулезно разбираются также в «Introduction» проф. L. A. Selby-Bigge к совместному изданию Первого и Второго «Inquiry» (Oxford, 2d., ed. 1927). Объяснение последнего названия см. ниже.

2 Нередко для краткости это сочинение Юма называют «Первое Inquiry». Так будем иногда поступать и мы.

17

В 1751 г., когда Юм уже возвратился из Турина в Шотландию, он опубликовал также сокращенное, а

отчасти и измененное изложение третьей книги «Трактата...», дав ему название «Исследование о принципах морали» [1]. Этим изложением Юм был в особенности доволен и считал это свое последнее философское сочинение самым удачным. Впрочем, оба «Исследования» вначале разделили судьбу «Трактата» и не вызвали большого интереса у читателей.

Когда Юм возвратился в Шотландию, он с готовностью принял предложение занять довольно скромную должность библиотекаря при Эдинбургском обществе адвокатов, оплата которой

составляла всего 40 фунтов в год. Но эта должность значительно приближала Юма к давно задуманной им цели — написать историю Великобритании: в адвокатской библиотеке было большое количество подлинных документов, широко представлена историография. В течение пяти лет (1752—1757) Юм усиленно работал над первыми двумя томами намеченного им труда, в которых хотел воссоздать в своей интерпретации события недавнего прошлого — правление последних Стюартов, революцию и ее итоги.

В 1754 г. в свет вышел первый, а спустя три года — второй том из задуманной серии. Затем в период 1759— 1778 гг. Юм выпустил еще шесть томов [2].

О том, какой прием нашли у читателей первые два тома, Юм пишет так: «Я был встречен криком недовольствия, негодования, почти ненависти; англичане, шотландцы и ирландцы, виги и тори, духовные и сектанты, свободомыслящие и ханжи, патриоты и придворные — все соединились в ярости против человека, который осмелился оплакать судьбу Карла I и графа Страффорда...» [3].

1 Условно именуемое: «Второе Inquiry». Аналогом двух «Inquiry» применительно ко второй книге «Трактата...» явился небольшой очерк «Исследование об аффектах (passions)», включенный Юмом в начале 1757 г. в сборник под названием «Four Dissertations», куда вошла также незадолго до этого написанная «Естественная история религии» и два эссе по вопросам эстетики: «О норме вкуса» и «О трагедии». О мертворожденном сборнике «Five Dissertations» см. примечание на стр. 16 и 31.

2 Первые два тома вышли под названием «История

Великобритании», шесть последующих вместе с двумя первыми переизданными получили название «История Англии». Ввиду этого в дальнейшем мы употребляем оба эти названия, в зависимости от того, о каком именно издании исторического сочинения Юма идет речь.

3 О, стр. VI.

18

Реакция читателей на «Историю Англии» иногда приводила Юма к выводу, что его труд более пришелся по вкусу тори, чем вигам [1], но чаще

он сетовал на то, что его сочинение не понравилось никому. И он упрекал закосневших в своих традиционных взглядах вигов и тори в жестокости, склонности к насилиям и крайностям в преследовании своих целей, ибо именно эти качества не позволили им, по мнению Юма, правильно оценить «умеренный тон» его исторического исследования [2]. В «Автобиографии» Юм признавался, что именно неуспех «Истории Англии» заставил его всерьез подумать даже над тем, чтобы навсегда покинуть ее

негостеприимные берега и
переселиться во Францию.

Посмотрим, кому и за что мог
понравиться или не понравиться труд
Д. Юма по истории Англии.
Довольно распространено мнение,
что это сочинение типично
торийское. В пользу этого говорит,
казалось бы, и известное заявление
Юма в его «Автобиографии» по
поводу переиздания первых двух
томов «Истории»: «...почти все
изменения, числом около ста,
которые чтение, размышление и
новые исследования заставили меня
внести в историю первых двух
Стюартов, благоприятны для

торийской партии» [3]. В действительности дело обстояло сложнее [4].

На протяжении большого числа страниц Юм подсказывал читателям мысль, что многих бедствий и невзгод не случилось бы, если бы духовенство не довело людей до религиозного исступления и не занималось интригами и происками. Мысль эта была очень отчетливо выражена в авторском предисловии ко второму тому «Истории Великобритании», которое при жизни Юма так и не увидело света [5]. Данный взгляд на события соответст-

1 L, I, p. 214.

2 L, I, p. 369.

3 O, стр. VII.

4 В английской литературе эта проблема обсуждается в ст.: E. C. Mossner. Was Hume a Tory historian? «Journal of the History of ideas», April, 1941.

5 Это предисловие было впервые опубликовано лишь Мосснером в тексте его биографии Юма (см. стр. 239 и 276 настоящей книги).

19

вовал духу антиклерикальной просветительской идеологии и принятому Юмом положению, что

«все человеческие дела всецело управляются мнениями (opinions)» [1].

Согласно Юму, человеческая природа в ее эмоционально-чувственной основе неизменна, но сплетения обстоятельств создают на этой основе многообразные мозаичные комбинации разных черт характера, поступков и взаимоотношений людей. «Честолюбие, скупость, себялюбие, тщеславие, дружба, великодушие, дух общности, — писал Юм в «Первом Inquiry», — все это аффекты, смешанные в различной степени и распределенные среди людей, с

начала мира были и теперь еще остаются источником всех действий и предприятий, какие только когда-либо наблюдались среди человечества» [2].

Несколько иной, но в принципе аналогичный набор аффектов перечислен Юмом в качестве главных исторических факторов в эссе о «О красноречии». В эссе «Об изучении истории» Юм говорит даже о «тысяче страстей», влиявших над ход исторического процесса. Но это не беспредельный хаос: тайные пружины многих решений и поворотов в поведении исторических деятелей Юм усматривает в

стремлениях их к выгоде, понимая эти стремления как извечное свойство человеческой психики. Жаждой выгоды диктовались и политические происки и злоупотребления духовенства, в выявлении и бичевании которых Юм, как он сам пишет [3], видит свою обязанность историка. Характерно, что в эссе «О суеверии...» Юм определял церковников (priests) как людей, постоянно претендующих на владычество. Психологизм в понимании исторического процесса не мешал Юму иногда ссылаться на географические причины подъема отдельных народов, им самим,

впрочем, в других случаях отрицаемые.

1 Е, р. 51.

2 И, стр. 95.

3 «The History of Great Britain, under the House of Stuart., by David Hume, esq.», the second edition corrected, vol. II. London, MDCCLIX, p. 448.

В силу психологического толкования человеческой природы, свойственного, впрочем, всей просветительской мысли XVIII в., анализ характеров исторических лиц занимал в труде Юма самое видное место. Но в его сочи-

нении мы найдем сведения и о нравах, и быте разных эпох, о состоянии науки и культуры, об административном устройстве, коммерческих и финансовых отношениях. В эссе «О совершенствовании в искусствах» Юм обращает внимание на тесную связь экономического развития с расцветом культуры. Немало откровенных слов высказано Юмом о той обскурантистской роли, которую в отношении прогресса культуры сыграли церковники и вообще религиозные фанатики. Уже это делало «Историю Англии» Юма

заметным явлением для своего времени.

Торийская и вигская историография не выдвинула в то время ни одного исследователя, который мог бы быть поставлен на один уровень с Юмом. Среди посредственных писак, вроде Олдмиксона, до некоторой степени выделялись Робертсон и Гиббон. Но оба они, в особенности первый, были близки к теологической концепции исторического процесса и решительно взяли церковь под защиту. По сути дела они во многом придерживались трактовки революционных событий, характерной для роялистского

историка XVII в. Эдуарда Гайда (Кларендона), видевшего одно из самых страшных последствий восстания против Карла I в распространении религиозного неверия, которое считал своего рода психическим помешательством. Проклерикальную линию в освещении событий продолжил в конце XVIII в. вигский историограф Эдмунд Борк, с бешеной яростью нападавший на малейшую попытку свободомыслия.

Позиция Юма напоминает взгляды Кларендона в том отношении, что и тот и другой изображали революцию в виде массового психоза [1], но

причины последнего Юм усматривал совсем в другом, а именно в религиозном фанатизме партий и их нетерпимом отношении к сторонникам иных, чем их собственные, религиозных догм. И это не могло понравиться ни вигам, ни тори. Антиклерикальная направленность юмовой «Истории Англии» могла обрадовать передовых французских читателей, но никак не английских и шотландских ревнителей благочестия.

1 Ср. в этой связи: «Английская буржуазная революция XVII века», т. II. М., Изд-во АН СССР, 1954, стр. 220.

Проводя историческое исследование Юм видел главную причину государственных потрясений в Англии XVII в. в деятельности церкви. Он не упускал ни одного случая, где мог осудить действия всякого духовенства, на чьей бы стороне оно ни находилось. На протяжении всего исследования он рассматривал церковь как чисто земное учреждение, деятели которого находятся во власти низких страстей и расчетов, из корыстных целей участвуют в распрях и преследованиях, угнетают и

обманывают верующих. Юм не был согласен с мнением Вольтера и Дидро, что своим возникновением религия обязана симбиозу мошенничества и доверчивости, но был убежден, что без грубого обмана со стороны одних и легковерия других этот нарыв на теле наций не смог бы долго существовать, а тем более разрастаться. В этом отношении показательны, например, раздел «Этельвольф» в III томе, многие главы, описывающие годы правления Якова I и Карла I, изложение событий 1649—1650 гг., и другие.

В своем отношении к церкви как социальной силе Юм значительно отличался как от современных ему тори, так и от вигов. В этом он занял сравнительно обособленную позицию, подобно тому как в годы самой революции с порицанием обоих борющихся лагерей выступил Т. Гоббс, утверждая, что причиной гражданской войны послужили интриги церковников и непримиримая конфессиональная вражда со всех сторон [1]. Как католическое, так и англиканское вероучения, как догмы пуритан, так и воззрения различных мелких сект — все это для Юма лишь «суеверия

(superstitions)», «фантазии» и «предрассудки». Не удивительно, что пресвитерианский фанатик Андерсон стал настойчиво преследовать Юма как зловердного «атеиста», и возгласы возмущения посыпались и из рядов тори, и из стана вигов.

1 В то же время Юм укорял Гоббса за апологию единоличной диктатуры и материализм. В разделе «Республика» третьей главы тома «История Великобритании», посвященного разгару революционных событий и послереволюционному времени, Юм писал: «Политическое учение Гоббса

только способствовало тирании, а его этика — безнравственности. Хотя он был врагом религии, у него не было ничего от духа скептицизма; но он настолько положителен и догматичен, как если бы человеческий разум, и в особенности его, Гоббса, разум мог достичь полной уверенности в этих предметах».

22

Интересно отметить, что ядовитая ирония по адресу протестантов, на которую Юм скупился не больше, чем на обвинения по адресу князей англиканской церкви, вызвала

большое неудовольствие и за пределами Британских островов, а в том числе у немецких издателей «Истории Великобритании». Неизвестный автор «Предисловия» к немецкому изданию первого тома (1762) был возмущен тем, что Юм в равной мере порицает и «римское суеверие», т. е. католицизм, и «крайнюю экзальтацию» всех протестантских сект: «Он противопоставляет суеверия и нереальные мечтания одно другому с таким постоянством, что можно поверить, будто составитель делит все религии только на эти два вида и все христианское учение должно

быть понято в рамках этого-деления и притом в отношении ко всем временам» [1].

Стрелы, которые Юм пускал в стан различных протестантских сект, вызывали их раздражение, но в то же время возбуждали одобрение в лагере тори. С другой стороны, острая критика по адресу католиков могла, правда, порадовать как английских вигов, так и протестантов на континенте, а равно и всех противников папского Рима. Но виги, а тем более американские республиканцы, вроде Б. Франклина, который впоследствии стал другом Юма, или его оппонента Т.

Джефферсона, никак не могли согласиться со стремлением автора облагородить психологический портрет Карла I [2] и наметить в описании революционных событий «среднюю линию» между трактовкой их фанатичными роялистами и не менее фанатичными сторонниками парламента. Хотя до некоторой степени независимую позицию между знаменами борющихся партий пытался найти в свое время и Гоббс, однако Гоббс и Юм высказываются за совершенно различные средства усмирения разбушевавшихся страстей: первый видел выход в узаконении какой-то одной (не так

уж важно, какой именно) государственной религии, второй же предпочитает религиозный индифферентизм, хотя отнюдь не санкционирует атеизма. Пренебрежение, с которым Юм в «Истории Англии» писал о страстях «легковерной черни», было перенесено им

1 «Geschichte von Grossbritannien. Erster Band. Der die Regie-rungen Jacobs I. und Carls I. enthält. Aus dem Englischen des David Hume Esq». Breslau und Leipzig, 1762, S. 3. Автор предисловия был, возможно, сам издатель Иоганн Эрнст Майер.

2 Юм во многом оправдывает поступки Карла I и архиепископа Лауда, что, конечно, сближало его с торийской традицией в оценке событий.

23

и на атеистов, в которых он видел возмутителей общественного спокойствия, столь же опасных как и объятые религиозным «исступлением (enthusiasm)» фанатики, И если ненависть Юма к существующим религиям была совершенно чужда как тори, так и вигам, то враждебность его атеизму

вполне устраивала как тех, так и этих.

Укажем еще на одну особенность «Истории Англии» Юма, — она тесным образом связана с его антидемократизмом. Порицая «опасный экстаз (enthusiasm)» сектантов, например, анабаптистов, Юм несколько раз предупреждает читателей, что вольномыслие начинается с религиозного «брожения» умов, а завершается отрицанием сложившихся общественных отношений и опасным пренебрежением ко всяким авторитетам. После 1768 г. Юм внес в свою «Историю...» изменения не

только в сторону смягчения своих суждений о роялистах и королях, но и в сторону большей нетерпимости к политическим реформаторам и радикальным мыслителям. Особенно враждебно отнесся Юм к левеллерам. Приведем в этой связи высказывание Юма о них из другого его сочинения. В «Исследовании о принципах морали» (1751) он писал: «Возможно, что левеллеры, которые требовали равного распределения собственности, были из числа (were a kind) тех политических фанатиков, которые возникли из религиозных групп (species)» [1]. Юм резко осудил требования социального

равенства и признал «благодетельность» Реставрации, поскольку она охладила разгоряченные агитацией демократов умы.

Особенно выпукло обнаружился антидемократизм Юма в его отношении к рабочему классу и крестьянству. Маркс, делая выписки из «Истории Англии» Юма, присоединился к мнению историка Коббета, что Юм рассматривает народ как «какую-то скотину, работающую на некое неопишемое нечто, которое они (т. е. люди, мыслящие, как Юм. — И. Н.) называют «публикой» [2].

1 WM, p. 265.

2 Архив Маркса и Энгельса, т. VII, стр. 367.

Характерно, что, ополчившись против утопических коммунистов и близких к ним групп, Юм становится затем менее нетерпимым в отношении тех религиозных сектантов, которые не перешли к пропаганде каких-либо

24

политических и социальных «новшеств». В 90-х гг. XVII в. в Англии стали распространяться некоторые уже нереволюционные

сектантские группы, как например квакеры. Это заставило Юма в эссе «О суевериях и религиозном исступлении» совсем по-другому, чем в «Истории Англии», оценить общественную роль подобных сект. Он заявляет, что они «лучше», чем официальная церковь, так как расшатывают ее уже фактом своего существования, а в то же время свободны от фанатизма. Эта позиция сближала Юма с ранними вигами, но отнюдь не с тори. Но в угоду торийским политикам он при переиздании двух томов «Истории Великобритании» заменяет всюду

слово «суеверия (superstitions)»
словом «религия (religion)».

И виги и тори — каждая партия по-своему — были довольны итогами переворота 1688 г., который политически закрепил союз промышленно-торговой буржуазии и капитализирующегося дворянства, т. е. блок вигов и тори. При всех частичных колебаниях то в ту, то в другую сторону Юм был идеологом не торийского консерватизма, как это нередко полагают, но именно того блока тори и вигов, который укрепился у власти после «славной» революции. Такому выводу вполне соответствуют оценки этой

революции в «Истории Великобритании», которые не могли прийтись по вкусу правым тори с их сильными монархическими настроениями. В заключительном разделе II тома Юм писал: «Революция вызвала новую эпоху в государственной организации и была связана с последствиями, которые принесли народу больше выгоды, чем те, что проистекали от прежнего управления... И можно не опасаясь преувеличения сказать, что с этой поры мы имеем на нашем острове если не лучшую систему управления, то, по крайней мере, наиболее полную систему свободы, которая

когда-либо была известна людям» [1]. Уже в самом начале «Трактата о человеческой природе» Юм славил духовный климат послереволюционной Англии: «...Все усовершенствования в разуме и философии могут исходить только из страны терпимости и свободы!».

1 «The History of Great Britain», vol. II, p. 441.

25

Апология переворота 1688 г. и послереволюционных порядков конституционной монархии выражена в «Истории

Великобритании» достаточно определенно и безоговорочно. Но это иная апология, чем та, которая была свойственна Локку. Главный идеолог «славной» революции смотрел на нее глазами вигов, а Юм ценит в ее результатах то, что оказалось и к выгоде тори. Он лишен каких-либо следов революционного пыла, но, не кривя душой, называет переворот 1688 г. «знаменитой (famous) революцией». В уже упомянутом разделе II тома «Истории Великобритании» Юм положительно в общем оценивает 70-летний период пребывания вигов у кормила правления после революции, но в то

же время порицает их за «грубые ошибки» в односторонне принятых ими решениях. Ему трудно простить им, в частности, политику их в отношении Шотландии. Но Юм далек и от того, чтобы толкать тори на крайности или чтобы разжигать шотландский сепаратизм. «Ни одна сторона не должна заходить слишком далеко», — таков совет Юма, пекущегося о прочности союза господствующих классов, правителям Великобритании.

Юм-историк отличается, конечно, от Юма-философа. Как бы сильно ни сохранял над Юмом власть его теоретико-познавательный

скептицизм, исторический материал требовал точной констатации фактов и достаточно определенных суждений. Трактровка Юмом каузальных связей на материале политических событий отличалась от истолкования их в «Трактате о человеческой природе» [1]. Но само понимание человеческой природы оставалось прежним. На основании этого Д. Грейг считает даже, что Юм написал «первую философскую» историю Англии, а Ю. Гольдштейн, отмечая совпадения по содержанию отдельных мест исторических и теоретических работ Юма [2], утверждает даже, что по степени

философского проникновения в сущность изображаемых событий «Юм как историк стоит значительно выше, чем Вольтер» [3]. Но исторические исследования Юма весьма не совершенны: в его «Истории Англии» есть много сырых страниц, чисто эмпирически описывающих отдельные события. Тем более, нет в ней и тени действительно материалистической методологии. Конечным источником

1 См. об этом гл. IV настоящей книги.

2 См. Julius Goldstein. Die empiristische Geschichtsauffassung

David Humes... Habilitationsschrift...
Leipzig, 1902, S. 6 u. a.
3 Ibid., S. 49.

26

действий целых масс людей
являются у Юма мотивы
психологического свойства. В силу
значительного охвата материала и
занимательности изложения
(впрочем, далеко не во всех частях)
исторический труд Юма читался еще
довольно долго, оставаясь заметным
явлением в английской
историографии XVIII в.
Антицерковная же направленность
сочинения Юма сближала их автора

до некоторой степени с французским Просвещением. Вопрос об отношении Юма к деятелям французского Просвещения и их взглядам требует специального разбора.

2. Юм и французские просветители. Последние годы жизни Юма

Бурная отрицательная реакция на «Историю Великобритании» со стороны читающей публики способствовала популярности Юма. Тираж книг быстро разошелся, и это позволило Юму укрепить свое

имущественное положение, особенно после переиздания этого сочинения во Франции. Юм смог теперь обосноваться в Эдинбурге, поставив свой дом на солидную ногу и превратив его в своего рода философско-литературный салон. Он уже не собирался более изменять установившегося распорядка жизни, если не считать краткосрочных поездок в Лондон, несколько нарушавших его единообразие. В дальнейшем Юм стал секретарем Философского общества Эдинбурга, а затем председателем Select Society, своего рода Шотландской академии гуманитарных наук. Как Юм писал в

«Автобиографии», он «надеялся сохранить эту философскую свободу до конца... жизни» [1]. Несмотря на завоеванную известность, Юм пессимистически оценивал в это время свои перспективы как писателя, влияющего на читательские умы: он был глубоко разочарован отношением публики к своим идеям и намеревался даже навсегда отказаться от литературной деятельности. В этом отношении его возвращение в Шотландию означало желание изолироваться от активной общественной деятельности.

1 О, стр. VIII.

Но планы Юма были изменены новыми событиями. В 1763 г. окончилась война с Францией, и граф Гертфорд, назначенный в это время послом в Париж, настойчиво приглашает Юма занять пост секретаря посольства при Версальском дворе. Осенью того же года Юм после некоторых колебаний принял приглашение и провел затем во французской столице два с половиной года (до начала 1766 г.). Последние несколько месяцев ему пришлось исполнять обязанности британского поверенного в делах.

В Париже Юму был оказан горячий прием, который превзошел все его ожидания. Сочинения Юма были хорошо здесь известны, личность автора возбуждала жгучий интерес в самых различных кругах. Общению его с широкими кругами писателей и художников, поэтов и философов способствовали и условия дипломатической службы. Вот как сам Юм пишет об этих годах своей жизни: «Тот, кто не знает силы моды и разнообразия ее проявлений, едва ли сможет представить себе прием, оказанный мне мужчинами и женщинами всякого звания и положения. Чем более я отклонял их

усиленные любезности, тем более они адресовались ко мне с ними. Но жизнь в Париже представляет истинное наслаждение, благодаря большому количеству умных, образованных и вежливых людей, каковых в этом городе гораздо больше, чем где бы то ни было в мире. Одно время я даже подумывал поселиться здесь на всю жизнь» [1]. Наиболее важными для идейной эволюции Юма, особенно в области проблем социологии и критики религии, были, без сомнения, в период вторичного пребывания Юма во Франции отношения его с французскими просветителями, но в

Париже он вращался далеко не только в их кругу.

1 О, стр. IX (перевод уточнен нами. — И.Н.).

Французская столица окружила Юма вниманием и восхищением. Столичная интеллигенция наперебой стремилась привлечь его на свои частные собрания. Но основания и причины этому у различных ее социальных прослоек были далеко не одинаковыми. Двойственность позиции английских тори сыграла свою роль в определении положения Юма. Трезвый буржуазный скепсис привлекал внимание в философских

салонах энциклопедистов, а консервативность была вполне уместна в придворной и великосветской среде.

28

Королевский двор видел в Юме носителя роялистских идей, которые чувствовались в ряде мест «Истории Великобритании», где автор отчасти реабилитировал поздних Стюартов. Людовик XV не оставил Юма без знаков внимания. Его преемник Людовик XVI, когда он оказался в период революции под домашним арестом, занимался еще ранее начатым им переводом на

французский язык исторического сочинения Юма. В это время Людовик XVI оказался примерно в том же положении, что и Карл I за сто лет до этого.

Высшую знать Парижа привлекало в Юме все то, что связывало его косвенно с идеологией правых тори. Некоторую роль, конечно, сыграла англomania, охватившая феодально-аристократическую верхушку, но мы не можем согласиться с современным нам исследователем жизни и деятельности британского философа, будто «подлинное объяснение лежит, скорее, в очаровании личности Юма» [1].

Через посредство философски настроенных дам, в особенности г-жи Л'Эспинас, Юм близко познакомился с французскими материалистами и кружком близких им по духу лиц. По воскресеньям и средам он — постоянный гость на званых обедах у Гольбаха. Уже раньше началась переписка с Гельвецием и Монтескье. С последним, а в особенности со спектически настроенным Даламбером Юм сошелся очень тесно. Завязался обмен письмами с Вольтером, хотя лично они не встречались ни разу. Отношения Юма с Руссо составили целую

эпопею, началом которой была приятельская связь, а концом — резкое взаимоотноотчуждение.

Есть немало свидетельств высокого мнения французских просветителей о Юме как философе и критике религии. Одним из первых почитателей Юма во Франции был Тюрго, воззрения которого насчет «веры» людей в существование внешнего мира сильно напоминали взгляды шотландского агностика [2]. Крайне восторженно отнесся к Юму Гельвеций. В книге «Об уме» упоминает о Юме несколько раз, но еще чаще он ссылался на него в рукописи этой книги. В письме от 1

апреля 1759 г., еще до приезда Юма в Париж, Гельвеций писал ему

1 E. C. Mossner. The life of David Hume, p. 446.

2 Ср. T u r g o t. Oeuvres, vol. II. Paris, 1808, pp. 287—288.

29

по этому поводу следующее: «Ваше имя делает честь для моей книги, и я упоминал бы его более часто, если бы этому не были помехой строгости (severite) цензора». Гельвеций предлагал Юму свои услуги для перевода на французский язык всех его сочинений в обмен на перевод Юмом на английский только одной

книги Гельвеция «Об уме» [1]. Но наиболее ярким документом является, наверное, письмо Гельвеция Юму в июне 1763 г.: «Мне сообщили, — писал Гельвеций, — что Вы отказались от самого чудесного в мире предприятия — написать «Историю церкви». Подумать только! Предмет сей достоин Вас как раз в той мере, в какой Вы достойны его. И поэтому во имя Англии, Франции, Германии и Италии, (во имя) потомства я умоляю Вас написать эту историю. Примите во внимание, что только Вы способны сделать это, что много веков должно было пройти, прежде

чем родился г-н Юм, и что это именно та услуга, которую Вы должны оказать Вселенной наших дней и будущего времени» [2]. Добавим, что Вольтер говорил Босвеллу о Юме как о «настоящем философе», а Гольбах называл его «лучшим другом человечества». С Даламбером же, как уже упоминалось выше, у Юма возникла горячая дружба.

Что привлекало французских просветителей к Юму? Прежде всего его враждебное отношение к католической религии, врагу номер два, если не номер один, всего антифеодалного лагеря в Европе, а

во Франции — в особенности. Разъедающий религию скепсис Юма не только реставрировал вольномыслие Монтэня и Бейля, но и непосредственно сближал его с Гольбахом и Гельвецием. Просветители аплодировали юмовой критике ортодоксально-церковного учения о чудесах [3]. Их одобрение вызвало и отрицание им свободы воли, соединенное опять-таки с критикой богословов и ханжеских защитников «добропорядочной» морали. Огромное впечатление на Гельвеция, Тюрго, де Бросса и других просве-

2 Цит. по кн.: Е. С. Mossner. The life of David Hume, p. 484. Также и Даламбер очень желал, чтобы Юм взялся за написание «Истории церкви». Аналогичное пожелание высказал Вольтер в сочинении «Бог и люди» (1769).

3 Французские читатели смогли ознакомиться с ними в «Исследовании о человеческом уме», преимущественно по изданию 1758 г.

30

читателей произвела «Естественная история религии» Юма, которая, будучи напечатана в Англии в начале 1757 г. в составе сборника «Four

Dissertations», проникла в Париж в одном или нескольких экземплярах [1].

В то время как Вольтер и Дидро в рассуждениях по поводу происхождения религии ограничивались в общем антиисторическими ссылками на случайную встречу двух социальных «атомов» — дурака и обманщика, Юм искал корни религиозных заблуждений в стремлениях людей восполнить недостаток естественных средств удовлетворения потребностей искусственными, в виде иллюзорных упований на сверхъестественные

силы. В этом отношении скептик Юм стоял ближе к будущим догадкам Фейербаха, чем атеисты Дидро и Гольбах, хотя, конечно, скептицизм Юма сам по себе был более слабым оружием в борьбе против религии, чем смелый атеизм французских материалистов.

Вне всякого сомнения, французским материалистам была по душе атака Юма на христианское учение о духовной субстанции и в особенности на догму о ее бессмертии. Стрелы, направленные им по адресу Беркли, хорошо разили и французских католических ортодоксов. Когда Юм высмеивал

всякий религиозный культ, обрядовую сторону любой веры в бога, то каждое его слово находило в салонах Гольбаха и Гельвеция полное одобрение.

В унисон с выдвинутой Гольбахом программой построения этики на фундаменте ньютонианской физики звучало утверждение Юма, что в вопросах нравственности следует поступать так же, как и в естествознании, подчиняя частные случаи общему естественному закону. Этот принцип Юм назвал даже «ньютоновым главным правилом философствования» [2]. Можно добавить, что Гольбаха и

Юма сближали (во всяком случае устраняли один из поводов для расхождения) сдержанное отно-

1 В 1759 г. эта работа была издана во французском переводе. Добавим, что в 1770 г. Жак Нежон издал на французском языке эссе Юма «О самоубийстве» и «О бессмертии души», причем молва приписывала перевод Гольбаху. Перевод был, возможно, осуществлен с одного из немногих уцелевших экземпляров напечатанного в конце 1755 г., но не увидевшего свет сборника «Five Dissertations». В изданном вскоре сборнике «Four Dissertations» этих двух «опасных» эссе уже не было.

2 WM, p. 277; ср.: p. 311.

31

шение их к республиканскому общественному устройству и вера в возможность просвещенной монархии, эмансипированной от теологического мировоззрения [1].

Торийский аристократизм Юма не мог в 60-х годах сколько-либо серьезно охладить к нему симпатии французских просветителей, поскольку для идеологов французской буржуазии в это время на повестке дня стояли пока вопросы морали и религии, но еще не открытой политической борьбы.

Прощалось Юму и прохладное отношение его к материализму. Католическое миросозерцание, столп феодальной реакции, было в те годы общим их врагом, и в борьбе против его Юм был для энциклопедистов полезным и нужным союзником. «Диалоги о естественной религии», в которых Юм размежевался с атеистами, еще не были опубликованы, и Юм в 60-х годах стоял более близко к острым на язык свободомыслящим, чем к осторожным сторонникам компромиссов.

Но картина взаимоотношений Юма и французских просветителей, а в том

числе и материалистов, будет, конечно, далеко не полной, если мы не рассмотрим, как сам Юм относился к ним и оценивал их теоретические позиции и творчество. И здесь обнаруживается, что Юм не был горячим другом передовой философской общности предреволюционной Франции. Атеисты находили для себя много полезного в общении со скептиком/но скептик во многих случаях сторонился атеистов, чурался их боевого задора и страстности в борьбе с общественным злом.

Правда, Юм именовал Гельвеция «нашим старым другом» [2], но не позволил увлечь себя на путь последовательной борьбы против религии и церкви и в письме Эндрью Милляру признавался даже в том, что предпочитает мир с церковниками единомыслию с Гельвецием [3]. В другом письме (Адаму Смиту, 12 апреля 1759 г.) Юм дал такой отзыв о только что вышедшей книге Гельвеция «Об уме»: «Она стоит того, чтобы Вы прочитали ее не ради ее философии, но ради ее приятной компози-

1 «...При правлении просвещенных монархов процветают изящные

искусства» (WE, p. 138).

2 L, II, p. 348.

3 L, I, p. 352. Письмо это относится к 1762 г.

32

ции» [1]. Юм воздержался рекомендовать Гельвеция в члены Королевского научного общества в Лондоне.

О Вольтере Юм отзывался весьма сдержанно, несмотря на то, что Вольтер изъявлял ему неоднократно свои личные симпатии. О воззрениях Вольтера на гражданскую историю Юм в 1760 г. писал, что они «иногда здравы и всегда занимательны» [2],

но был далек от того, чтобы солидаризоваться с ними. Иногда же Юм не останавливался и перед прямыми ироническими замечаниями насчет Вольтера и вольтерьянства, замечаниями, правда, очень краткими и не очень конкретными. Подобные факты тем меньше будут вызывать удивления, чем больше мы познакомимся с философскими воззрениями самого Юма. Это позволит увидеть некоторую долю правды в словах польского историка философии В. Татаркевича, что «Юм вырос из философии Просвещения, но в немалой степени содействовал

результатами своих исследований преодолению этой философии» [3] буржуазной мыслью. Как и Вольтер и другие французские просветители, Юм часто ссылается на «человеческую природу», но сколь же она в его представлениях неприглядна!

Вообще можно сказать, что Юм видел во французских просветителях скорее приятных и отчасти близких по духу собеседников, чем действительных соратников по идейной борьбе. Он писал о своих французских знакомствах, например, следующее: «Те люди, чей личный облик и беседы я люблю более всего,

— это Даламбер, Бюффон, Мармонтель, Дидро, Дюкло, Гельвеций и старый президент (парижского судебного парламента. — И. Н.) Гено (Henaut)...» [4]. В своих письмах Юм отзывался о Дидро с похвалой, но не как о философе, а лишь как о честном и талантливом человеке [5]. Что ка-

1 L, I, p. 304.

2 L, I, p. 326.

3 Wł. Tatarkiewicz. Historia filozofii, t. II, Warszawa, 1958, str. 163.

Приведенное высказывание не вполне точно передает суть дела, поскольку буржуазным идеалистам и агностикам никогда не удавалось

«преодолеть» материализм. И уж совсем не прав В. Виндельбанд, который писал о Юме как о «завершающем уме» Просвещения в Англии, увенчавшем своими достижениями расцвет этого течения мысли

4 L, I, p. 419.

5 NL, pp. 52—53.

33

сается Гольбаха, то Э. Моссер высказывает предположение, что Юму претили «догматизм» и «априоризм» материалиста Гольбаха, как автора «Системы природы». «Что

должно было неприятно поразить Юма в априорном характере гольбахова атеизма, гельвециева материализма и физиократической политэкономии, — так это то, что отсюда вытекало их (т. е. Гольбаха и его друзей. — И. Н.) полное безразличие к его собственной философии умеренного скептицизма» [1]. Дело, конечно, не в пресловутом «догматизме» материалистической философии, но агностику Юму, действительно, было не по пути с просветителями из салона Гольбаха на улице Рояль. Юм не хотел, кроме того, участвовать в той широкой антиклерикальной

кампании, которую развивал Вольтер и материалисты и которая начинала приобретать политический оттенок. С другой стороны, Юм иронически отнесся как к рационалистическому деизму Вольтера, так и к наивно-эмоциональным исканиям деиста Руссо.

В нашу задачу не входит подробное описание истории ссоры Юма и Руссо, которая оказалась результатом пребывания Руссо в гостях у Юма в Англии. Ж.-Ж. Руссо был приглашен Юмом в 1762 г. и воспользовался этим приглашением в начале 1766 г., когда Юм возвратился из Франции на родину. Однако уже в начале

следующего года Руссо бежал из Вутстона, куда его поселил Юм, назад, на континент, обуреваемый чувствами глубокой вражды к Юму и самыми черными подозрениями, несмотря на то, что незадолго до этого Юм добился для него значительной пенсии от английского короля 2. Дело получило широкую огласку и приобрело характер общественного скандала. В этой обстановке Юм счел даже нужным сделать в печати специальное сообщение о причинах своего разрыва с Руссо, которое по настоянию и с помощью Даламбера было опубликовано на французском

языке [3] и почти одновременно появилось в английском переводе. Но это привело лишь к оживленной перепалке между сторонниками двух философов в печати Парижа и Лондона.

1 E. C. Mossner. *Op. cit.*, p. 486—487.

2 Фактическая сторона отношений Юма и Руссо освещена в уже упомянутых книгах Burton'a и Mossner'a. Поводом к резкой вспышке Руссо послужило подложное письмо, адресованное Руссо якобы прусским королем Фридрихом II и исходившее в действительности из кругов, близких Юму, но отнюдь не от самого Юма.

3 «Expose succinct de la contestation qui c'est elevee entre m. Hume et m. Rousseau, avec les pieces justificatives». London, 1766.

34

Не вдаваясь в детали всей этой истории, необходимо обратить внимание на следующее. Буквально все исследователи этого вопроса видят причину ссоры в неуживчивом характере Руссо, в его почти маниакальной обидчивости и подозрительности. Д. Грейг, например, считает совершенно доказанным, что к идее, будто Юм, Уолпол и Даламбер замыслили

загубить его, Руссо пришел, находясь в припадке мегаломании, т. е. одной из форм паранойического заболевания психики [1].

Высказывания самого Юма свидетельствуют, казалось бы, в пользу вывода об исключительно личном характере вспыхнувшей и безудержно разросшейся взаимной антипатии: называя Руссо в письме Гольбаху летом 1766 г. «чудовищем» [2], Юм жалуется на его «безумие и злобу» [3], «дьявольскую» склонность ко лжи, невообразимое самолюбие и т.д. Однако у ссоры двух философов была и иная подоплека.

Свет на суть дела проливает письмо Даламбера Юму от 4 августа 1766 г., в котором французский энциклопедист приводит слова Руссо о том, что его очень обидело изменение отношения к нему со стороны английской общности: сначала она им восторгалась, а затем стала пренебрегать. Действительно, лондонские газеты первое время освещали чуть ли не каждый шаг Руссо в Англии, вплоть до подробных сообщений о том, как у м-ра Руссо пропала собака и как она вновь нашлась. Это, конечно, факт внешнего свойства, но и он

показателен. Именно в изменении отношения англичан к Руссо Даламбер видел секрет внезапно вспыхнувшего у Руссо недоверия к новому его окружению и затем бурно разросшейся тревоги. А вот что писал Юм г-же де Меньер 25 июля 1766 г.: «Итак, утомившись от английского спокойствия и уравновешенности и обнаружив, что его уже позабыли, он пожелал привлечь к себе внимание публики перепалкой со мною» [4].

1 См. J. Y. T. G g e i g. David Hume, pp. 337, 349. Во всем винит Руссо, касаясь его отношений с Юмом,

также М. В. Сабанина в кн.: «Юм (биографический очерк)», стр. 52.

2 NL, p. 152.

3 NL, p. 152; ср. p. 135.

4 NL, p. 150. Об этом же есть замечание Юма в его специальном сочинении о ссоре с Руссо.

35

Но не в английской «уравновешенности» было дело, а в том, что плебей Руссо оказался на глубоко чуждой его идеям английской почве. Английские буржуа второй половины XVIII в. могли еще терпеть автора «Новой Элоизы», но не могли скрыть своего

недружелюбия к автору «Общественного договора», поразившего европейское общество этим республиканским манифестом (1762). Характерное признание мы находим у Юма. В одном из писем от января 1763 г. он признает наличие у сочинений Ж.-Ж. Руссо литературных и публицистических достоинств, но в то же время сообщает о нежелательной «экстравагантности» его рассуждений, о «непривычности» их для английского читателя [1]. Да и сам Давид Юм, — какая глубокая пропасть разделяла его и женеvского странника! Если Юм позволял себе

радикализм лишь в отношении к церкви, но оставался консерватором в вопросах государственного устройства, то Руссо как раз наоборот — сочетал деистические иллюзии с республиканско-демократическими убеждениями, то есть с собственно политическим радикализмом. Идеолог британских буржуа не мог ужиться с защитником интересов городских низов.

Этого факта не может поколебать то обстоятельство, что в методологическом отношении кое-что сближало Юма и Руссо как философов: оба они считали, что убеждения людей основываются на

эмоциях, а не на разуме На этом основании Линдсей даже заключал, что «Юм и Руссо... были поистине вождями одного и того же движения»

2. Но это преувеличение. Ведь социологическая концепция общественного договора Руссо была по своему существу глубоко рационалистической, и именно ее атаковал Юм, сформировав эмотивное истолкование понятия «договор (convention)» [3].

Возвратимся к основной теме. Из всего сказанного выше может составить впечатление о полной якобы независимости Юма от воззрений французских

просветителей. В действительности же Юм, заняв в отношении их критическую и подчас даже иронически-холодную позицию, был в то же время многим им обязан. Мировоззрение французских материалистов если и не подчинило себе британского философа, то во всяком случае способствовало укреплению в его сознании ряда идей.

1 L, I, p. 373; ср. L, II, p. 103.

2 Цит. по кн.: Antony Flew. Hume's Philosophy of Belief. A Study of his first Inquiry. London, 1961, p. 268; ср. Б. Рассел. История западной философии. М., ИЛ, 1959, стр. 691.

3 См. гл. I, § 3 настоящей книги.

36

Юм принял свойственное французским материалистам, хотя и возникшее у них, в свою очередь, не без английских влияний, — со стороны Локка и Шефтсбери — представление об устойчивости человеческой природы [1] и ее единстве с природой всех прочих живых существ. Это представление было истолковано Юмом в характерном для скептицизма направлении. Юм был согласен с тем, что наука о человеческой природе — главнейшая среди наук,

развил же ее он в ином, чем Дидро или Гельвеций, направлении: он пишет о том, что немощь и глупость «проистекают из всеобщих и существенных свойств человеческой природы» [2], так что во все времена и эпохи люди вновь и вновь оказываются во власти одних и тех же средств и способов обмана, и не видно, почему бы так не могло продолжаться и в будущем [3]. Тот пьедестал, на котором у французских просветителей царил разум, Юм отдал эмоциям, но в его рассуждениях о «мудрости природы», позволившей людям ориентироваться с помощью органов

чувств, и о «здравом смысле», который, как Юм писал в эссе «Идея совершенного государства», должен в политических вопросах одержать верх, слышится все же отзвук свойственного просветителям отождествления законов разума и законов природы [4]. В очерке «О том, как писать эссе» Юм даже призывал своих читателей к борьбе против «врагов разума».

1 Люди «не могут изменять свою природу» (LT, II, p. 238); «Человечество ... одинаково во все эпохи и во всех странах» (И, стр. 95). Иногда, как например в эссе «О торговле», Юм писал и о другом —

об изменчивости человеческих характеров и поступков в частных ситуациях, но в этом случае он саму эту изменчивость в деталях считал постоянной чертой человеческой природы, которая обусловлена основными свойствами последней.

2 WR, p. 510.

3 O, стр. 117.

4 T, стр. 114.

37

В работах Юма мы встретим те же, что и у Гольбаха, варианты толкования термина «случайность». Вполне соответствует взглядам Гольбаха полное отождествление

Юмом понятий «причинность» (в объективном ее понимании) и «необходимость» (в смысле главного признака всякой каузальной связи). Не без влияния просветительской литературы сложилось и убеждение Юма в том, что благодаря исключительно важной роли малозначительных событий в жизни людей сама необходимость становится случайностью (в смысле непредсказуемости). Будто дословно списаны у Гольбаха следующие слова Юма: «Перевороты в государствах и империях зависят от самой вздорной прихоти или страсти одного человека, и жизнь людей

укорачивается или удлиняется в силу малейшей случайности...» [1].

Разумеется, решения Юмом и Гольбахом вопроса о существовании объективной причинности были почти диаметрально противоположными, и именно Гольбаха атакует Юм, когда он в «Исследовании о человеческом уме» отказывается слепо подчиниться «общепризнанному» мнению, что «ничто не существует без причины». Но структура понятий, которыми Юм оперирует в своих рассуждениях по этому поводу, та же самая, что и у автора «Системы природы». Аналогично, Юм — противник

свойственного Гельвецию сведения общественного блага к сумме индивидуальных польз [2], но сплошь и рядом использует характерный как для Гельвеция, так и для других просветителей XVIII в. принцип социального атомизма [3]. Юм выступил против просветительской концепции «разумного эгоизма» [4], но принял многие ее посылы: тезис о том, что «политика», то есть учение об обществе, основанная на изучении вытекающих из законов природы моральных предписаний, может и должна стать строгой наукой; допущение того, что человеческий

разум способен к некоторому совершенствованию, пусть и очень медленному [5]; положение о главенстве общественных добродетелей над узколичными. Только немногие из перечисленных фактов свидетельствуют о прямых заимствованиях Юма, но все эти совпадения в ходе его мышления и мышления французских просветителей говорят, по крайней мере, о том, что его ирония и чувство полной духовной самостоятельности, с которыми он высказывался о своих парижских друзьях третьим лицам, были куда менее обоснованы, чем

это могло бы показаться с первого взгляда.

1 Р, стр. 171.

2 WM, p. 388.

3 Например, в эссе Юма «О национальных характерах».

4 WM, pp. 292, 378.

5 «Дух поднимается постепенно от низшего к высшему..» (WR, p. 438).

38

Когда Юм возвратился из Парижа в Англию, связи его с французскими просветителями стали быстро ослабевать. Это показывает, что он был привязан к своим тамошним друзьям не слишком глубоко

(исключение составляет Даламбер). Зато Юм восстановил свои служебные связи среди высших чинов английской дипломатической службы, которые он раньше завязал через Гертфорда и его брата, лорда Конвея. Недолго пробыв в Эдинбурге, Юм переезжает в Лондон, где он занимает пост помощника государственного секретаря («младшего секретаря государства»), на котором оставался около двух лет. Уйдя в отставку, он в 1769 г. возвращается в родной город, где ведет жизнь знатного и независимого сановника, вновь собрав вокруг себя кружок людей, интересы которых

были сосредоточены в области наук — философии, литературы и искусств. В группу этих интеллектуально одаренных людей кроме Уильяма Робертсона входили: проф. моральной философии Адам Фергюсон, анатом Александр Монро, врач Уильям Кал-лен, химик Джозеф Блек, проф. риторики и литературы Хьюдж Блейр и др. Но наиболее близким в духовном отношении Юм оставался, безусловно, с экономистом Адамом Смитом. Эту близость разделял бы, надо думать, и моралист Френсис Гетчесон, но его уже не было в живых (он умер в 1747 г.).

Юм скончался 25 августа 1776 г. в возрасте 65 лет. За несколько месяцев до смерти, уже будучи тяжелобольным, он написал свою краткую «Автобиографию», и заново просмотрел «Диалоги о естественной религии», написанные вчерне в 1751 г. [1]. Публиковать их при жиз-

1 До сих пор не найдена еще одна принадлежащая перу Юма я вышедшая анонимно в 1745 г. брошюра по вопросам религии. Озаглавлена она была так: «Письмо джентльмена его другу в Эдинбурге, содержащее некоторые наблюдения насчет принципов религии и

моральности, которые, как утверждается, отстаиваются в книге, опубликованной под названием «Трактат о человеческой

39

ни Юм не решался, опасаясь преследований со стороны ревнителей христианства, но позаботился о посмертной публикации «Диалогов...», включив в свое завещание по этому поводу особый пункт. Но еще долго его душеприказчики перекладывали заботу об издании этого сочинения друг на друга [1]. Они были для этого слишком осторожны, впрочем, как и

сам автор в последние годы своей жизни. Опасения их не были лишены оснований; это видно хотя бы по следующему факту: у могилы Юма на восемь суток пришлось выставить охрану, дабы не дать возможность эдинбургским фанатикам ее осквернить.

1 См. гл. VI настоящей книги.

3. Политика. Происхождение общества и государственной власти.

Юм — экономист

В последние годы жизни Юм добился литературной славы. Во

Франции этому, как мы видели, в той или иной мере способствовали и исторические и философские его сочинения, равно как и критика им религии и церкви. На родине, в Англии, известность и влияние Юма происходили прежде всего от воздействия, которое оказывали его эссе (очерки) и, в частности, те, в которых были выражены его социально-политические, социологические и экономические воззрения. Читатели мало поняли философский подтекст эссе, не поняли, говоря словами Герцена, «глубины его отрицания», но с одобрением восприняли многие

рассуждения Юма по проблемам общественной жизни того времени. Анализ его общественных воззрений позволит нам уточнить общественно-классовые позиции Юма, сказавшиеся в опосредованной форме и на его философии.

Современные нам буржуазные исследователи проявляют к общественным взглядам Юма, или, как они часто выражаются, его «политической философии», немалый интерес. Одни из них, как например, Л. Венцель, природе...» (A Letter of a Gentleman to his Friend...)». Подробные справки о литературном наследии Юма можно найти в

издании: T. E. Jessop, M. A., B. Litt. A bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy... London, 1938.

40

интерпретируют ее в терминах Просвещения [1], другие, как У. Росс, подводят под утилитаристские концепции XIX в. [2]. Есть и чисто эмпирические сочинения, ограничивающиеся скрупулезным перечислением разрозненных фактов.

Не могут быть, конечно, отрицаемы симпатии Юма к тори. Мы уже приводили собственные его на этот счет высказывания. Но теперь

познакомимся и с его заявлениями иного рода.

В очерке «О партиях Великобритании» (1740) Юм писал: «... У нас в Шотландии никогда не было тори, в соответствии с точным значением этого слова, и реальное разделение на партии в нашей стране было на вигов и якобитов (т. е. сторонников Стюартов, противников переворота 1688 г. — И.Н.). Мне представляется, что якобит — это тори, не уважающий конституции...» [3]. В эссе «О суевериях и религиозном исступлении» Юм порицает уже не только якобитов, но и английских тори за их

приверженность англиканской церкви, которая их «объединяла с католиками и склоняла к совместной поддержке привилегий и королевской власти...» [4]. Итак, Юм отмежевывается от тори, а мы уже знаем, что многое отделяло его от вигов. Значит ли это, что он одиночка, который пытается стать в позу независимого судьи над обеими традиционными для английской политической жизни XVIII в. партиями? С. Джонсон даже утверждает, что «Юм был тори только случайно (?)» [5].

1 Leonard Wenzel. David Humes politische Philosophie in ihrem

Zusammenhang mit seiner gesamten Lehre. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Köln, 1959. Автор этой работы считает, что Юм существенно ограничил просветительское понимание общества, оставив значительное место в мире для бога как «суверена хаоса» людских страстей (S. J79).

2 См W. G. Ross. Human Nature and Utility in Hume's Social Philosophy. N. Y., 1942.

3 E, p. 74.

4 WE, p. 88.

5 Samuel Johnson. Introduction to Hume's an Inquiry concerning human Understanding. Chicago, 1956, p. VI.

Чтобы дать правильный ответ на возникший вопрос, необходимо вкратце проследить эволюцию вигов и тори на протяжении XVIII столетия.

41

Уже вскоре после восшествия на престол Вильгельма III Оранского и установления режима конституционной монархии граница между партиями вигов и тори далеко не совпадала с делением господствующего класса на фракцию торгово-промышленной буржуазии и землевладельческую олигархию. В рядах вигов оказалось немало

представителей родовитой аристократии, владевших большими поместьями, хозяйство в которых велось по-капиталистически, с помощью наемной силы. С другой стороны, тори, как мы уже отмечали, за какие-нибудь 20—30 лет после революции утратили полуфеодалные черты, ранее свойственные их взглядам. Для «новых тори» в середине XVIII в. якобитские симпатии уже были не характерны, а во внешних делах они отстаивали такую же энергичную завоевательную политику, как до этого виги.

В экономике граница между тори и вигами, которая ранее, по словам Маркса, сводилась к различию между капиталистической земельной рентой и торгово-промышленной прибылью, во второй половине XVIII в. стала стираться, исчезать. В области экономической политики именно лидер «новых тори» Уильям Питт-младший осуществил отказ Англии от меркантилизма и переход к фритреду, т. е. совершил акт, соответствующий тенденциям ускоренного развития фабричного производства. Прежние вигские традиции потеряли свою определенность, их знамя было

перехвачено «новыми тори». Многие активные элементы партии вигов в середине века перешли на сторону «новых тори», пополнив их ряды. Виги переживают кризис, их партия начала раскалываться на фракции. Наиболее же устойчивая часть вигов — так называемые «новые виги» — уже мало чем отличается от «новых тори»: лидер «новых вигов» Уильям Питт-старший (отец) ратовал почти за те же правительственные мероприятия, что и его сын, лидер «новых тори».

Старый землевладельческий торизм сравнительно менее тесно был связан с капиталистической

экономикой, чем это было
свойственно вигам. Его
представители не прочь были
совершить вторую реставрацию
Стюартов. С этим старым торизмом у
Юма было мало общего: он был
противником очернения последних
Стюартов, но отнюдь не жаждал их
возвращения. Его «История Англии»
заканчивалась упреками по адресу
Карла II. В своих экономических
идеалах он смотрел дальше, чем даже
некоторые виги, не говоря уже о
«старых» тори.

Юм не сочувствовал шотландским тори первой половины XVIII в., которых, как мы видели, он предпочитал называть якобитами именно в отличие от более умеренных английских тори. Ему был не по душе их сепаратизм, объективно толкавший к прежней феодальной раздробленности; будущее своей родины он связывал с судьбами капиталистической Англии и видел его в дальнейших успехах капиталистического развития, а не в консервации пережитков кланово-родовых отношений.

Что касается «нового» торизма, то его носители стали политическими

вождями британской буржуазии уже после смерти Юма (торийские министерства формируются, начиная с 1784 г.). Но с «новыми» тори, олицетворявшими собой следующий этап в эволюции самосознания господствующего класса, Юма соединяло многое. Здесь и отрицание меркантилизма, и стремление закрепить за парламентом положение главной правящей силы в государстве, и желание форсировать промышленное развитие Британии, и апология внешних экспансивно не обязательно военного характера [1].

1 Юм был не согласен с внешней политикой при короле Георге III в

вопросе об американских колониях и считал, что их надо привязать к Англии экономическими средствами, а не силой оружия. Осуждал он и Семилетнюю войну как мнимое средство разрешения политических противоречий на континенте Европы.

ГПолитические симпатии и антипатии Юма складывались в отрезок времени, получивший в истории Англии условное наименование «периода Уолпола», т. е. премьера либеральных вигов Роберта Уолпола (Walpole), стоявшего у власти с 1721 по 1742 г.

В одном из своих эссе Юм, давая оценку деятельности этого политика, адресуется к нему с упреками, выдержанными в торийском духе; но из общего содержания этого очерка видно, что несравненно больше во взглядах было того, что их обоих сближало, чем разъединяло. В эссе «О коалиции партий» Юм замечает, что чем «умереннее» будет он описывать исторические события, тем больше его «История Англии» могла бы способствовать сближению вигов и тори и укреплению британского государства. В свете подобных фактов будет правильной характеристика Юма как выразителя

идеологической эволюции от старого торизма к новому. Эта эволюция завершилась перегруппировкой сил господствующего класса вокруг «новых тори» уже после Юма, но в своем социально-политическом творчестве он отобразил претензии «новых тори» на роль лидеров английской буржуазии.

43

Тенденция к новому синтезу различных фракций господствующего класса чувствуется уже в эссе «О партиях Великобритании». Юм определял здесь тори как сторонников монархии, не

желающих, однако, поступиться своей свободой, а вигов — как сторонников свободы, считающих нецелесообразным утратить монархию и готовых ее сохранить в конституционных формах. С годами это различие делалось все менее определенным. Теряло свое прежнее политическое значение и различие между королевской англиканской (епископальной) церковью и пресвитерианами. Последние вначале были в оппозиции к Стюартам, но во время революции стали сторонниками компромисса с ними, а в конце концов примирились с новой династией. В Шотландии

они были союзниками местного торийского сепаратизма, но потом утратили и эту роль.

Продолжение конфликтов между вигами и тори представляется Юму вредным для судеб нации [1]; для него самое важное — защищать интересы английской буржуазии в целом. По мнению Юма, общественное развитие идет так, что «средний класс нации, который является наилучшей и самой надежной опорой общественных свобод, приобретает авторитет и уважение» [2], все более закрепляет и увеличивает свой социальный престиж.

1 WE, p. 29.

2 WE, p. 312.

Идеологом торийско-вигского блока был, как отмечалось, и Джон Локк. К оценке событий он подходил с точки зрения вигов, социальные отличия которых от тори в его время, т. е. в конце XVII в., еще не утратили значения; Юм же смотрит на общественную ситуацию с точки зрения, близкой взглядам «новых тори». В оценке исторического прошлого отличие позиции Юма от взглядов Локка примерно совпадает с различием между старыми тори и вигами. В оценке настоящего

разница между Локком и Юмом далеко еще не исчезла полностью: Локк внутренне симпатизировал, например, вольномыслию религиозных сектантов, а Юм видит в их деятельности симптом опасного социального прожек-

44

терства. Более острую, чем у Локка, боязнь радикальных общественных реформ он перенес и на предполагаемую им причину мечтаний о последних — на религиозное реформаторство, а заодно и на попытки эффективных реконструкций мировоззрения

вообще. В программе для будущего различие между Локком и Юмом уже мало заметно, что и соответствует происходившему на протяжении более чем полустолетия процессу взаимосближения двух традиционных партий. Это был, в частности, процесс «освобождения» от остатков былой буржуазной революционности: Локк с нотой благочестия в голосе рассуждает о «законности» утвердившейся в Англии после 1688 г. формы правления, а Юм соглашается с тем, что эти порядки — лучшее из того, что было возможно установить в Англии.

Становление «нового торизма» во взглядах Юма хорошо видно по его социально-политической программе ближайшего будущего. Он одобрительно относится к режиму конституционной монархии. При абсолютной монархии, рассуждает он, неизбежны тирания и обнищание нации, а республика ведет к постоянным «пертурбациям». Соединение наследственной королевской власти с узкими прерогативами и буржуазно-дворянского представительства — это, по взглядам Юма, лучшая форма политического управления, которую он определяет как середину между

крайностями (монархией и республикой) и как соединение деспотизма и либерализма, но с «преобладанием либерализма» [1]. Под этот синтез Юм в «Втором Inquiry» подводит этическую базу, несколько напоминающую соображения Монтескье, — для преуспевания нации необходимо сочетание военных и экономических добродетелей: первые из них — честолюбие и доблесть — процветают при монархиях, а вторые — предприимчивость и изворотливость — при республиках, но их необходимо совместить.

Юм восхваляет действующую в Англии конституцию как «великолепное создание, гордость Англии, вызывающее зависть у ее соседей и сооруженное трудом многих столетий, усовершенствованное ценой многих миллионов [жизней] и сцементированное обильными потоками крови...» [2]. И вот какова политическая программа

1 WE, p. 10.

2 WE, p. 27.

45

Юма на будущее: «Будем заботливо сохранять и улучшать нашу

существующую форму правления (ancient government), насколько это возможно, не давая пищи страстям, толкающим к... опасным новшествам» [1].

К числу «опасных новшеств» Юм относит и буржуазную республику и — тем более — проекты установления социалистических отношений. «Все проекты политического устройства, которые предполагают крупные преобразования в образе жизни (manners) человеческого рода, явно нереальны (plainly imaginary). Таковы «Государство» Платона и «Утопия» сэра Томаса Мора» [2]. Юм

обрушивается на уравнилельные проекты левеллеров и идеи аграрного коммунизма диггеров, заявляя, что «в действительности они в своей основе невыполнимы; а если бы они не были таковы, то они были бы крайне пагубны (pernicious) для человеческого общества», так как затормозили бы его развитие, остановив его на уровне всеобщей нищеты [3]. Эти соображения Юма не были лишены некоторого резона, поскольку критикуемые им проекты носили грубоуравнилельный характер и были нереальны как исторически, так и по своему содержанию. Но не следует забывать

и того, что Юм не представлял себе никакого другого коммунизма, кроме грубоуравнительного, и был в принципе противником коммунистических порядков. Юм — глубоко буржуазный по своему складу мыслитель. В эссе «Идея совершенного государства» Юм полагает возможным серьезно рассматривать из всех социальных проектов только «Республику Океанию» Джеймса Гаррингтона (1611 — 1677), считая ее достоинством именно полную чуждость социалистическим и коммунистическим идеям. Юм убежден в том, что всюду и всегда

«все имеют различные интересы; а более сильный угнетает слабого безнаказанно и беспрестанно...» [4]. И еще: «Тираны, мы знаем, порождают [своими действиями] бунтарей; но вся история учит нас, что бунтари, если они побеждают, в свою очередь склонны превратиться в тиранов» [5]. Юм враждебно отнесся к современным ему лондонским радикалам из городских низов.

1 E, p. 33.

2 E, p. 500.

3 WM, p. 266.

4 E, p. 58.

5 WR, p. 525.

Когда Юм предлагал «улучшать... существующую форму правления», т. е. созданную «знаменитым» переворотом 1688 г., он имел в виду усиление верхней палаты парламента. В эссе «Идея совершенного государства (commonwealth)» он советует увеличить число членов палаты лордов до 300—400 чел. и дать ей право по собственному усмотрению производить довыборы своего состава, причем места в палате должны быть пожизненными, но не наследственными [1]. Эти меры должны были, по его мысли,

обезопасить нацию от возможных ошибок исполнительной власти, а главное — обеспечить «устранение из палаты всякого склонного к беспорядкам лидера (every turbulent leader in the House of Common might be taken off)» [2].

Последнее обстоятельство представляется Юму крайне важным. Именно из недр демократии, по его мнению, вырастают побеги деградации и хаоса. В эссе «О гражданской свободе и деспотизме», написанном довольно рано и, может быть, одновременно с «Трактатом...», Юм высказывает в этой связи мысль, не совсем даже согласную с

принципом комбинирования монархии и республики: «Я склонен допустить, — пишет он, — что монархические правительства имеют в себе задатки прогресса, а демократические — зачатки вырождения...» [3].

1 Предложениям Юма, которые вели к повышению удельного веса крупных собственников в политической жизни государства, соответствовали неоднократные на протяжении XVII в. постановления правительства о повышении имущественного ценза при занятии административных должностей. В этом отношении для Юма была

образцом голландская буржуазно-аристократическая республика, что и видно из эссе «Идея совершенного государства».

2 E, p. 513.

3 WE, p. 106.

Более туманно, чем Локк, высказывается Юм о возможности в Англии будущих революций. Д. Локк считал, что нация в принципе всегда имеет право с оружием в руках отстаивать свои права против притеснений со стороны законодательной или же исполнительной власти, хотя программа «разумного» устройства

общества и исчерпывается конституционной монархией. «... Вина и злоупотребление заключаются в утрате народом свободы... именно в этом заключается ущерб, и

47

только против этого народ имеет право защиты» [1]. Д. Юм всячески отгоняет от себя мысль о том, что английский народ и в дальнейшем сохраняет за собой право на революцию в случае необходимости. Рабочие, по его мнению, должны работать, а не мечтать о свободе [2]. Не желая прослыть ретроградом, Юм

в «Трактате...» писал: «...мы никогда не поддерживаем такой нелепости, как [принцип] пассивной покорности, но допускаем сопротивление в наиболее явных случаях тирании и угнетения...» [3]. А далее следует в высшей степени примечательная оговорка: «Но хотя этот общий принцип утвержден здравым смыслом и практикой всех времен, для права и даже для философии, конечно, невозможно установить какие-либо специальные правила, по которым мы могли бы знать, когда сопротивление законно...» [4]. Относительно современной ему Англии Юм

уклоняется от определенного ответа, но отмечает, во-первых, что нет такого правительства, которым народ был бы доволен, однако, тем не менее из страха и необходимости обязан таковому подчиняться; во-вторых, Юм заявляет, что линия престолонаследия после Вильгельма III Оранского вполне законна, так как закреплена «временем и обычаем» [5].

1 Д. Л о к к. Избр. филос. произв. в двух томах, т. II. М., Соцэкгиз, 1960, стр. 135.

2 Красноречивы в этом отношении рассуждения Юма о влиянии новых

налогов на поведение рабочих (О, стр. 86).

3 LT, II, p. 252.

4 LT, II, p. 261.

5 LT, II, p. 264.

Последний вопрос касается более общих взглядов Юма на условия законности правительственной власти, которые следует разобрать в рамках его социологических взглядов.

Теоретические воззрения Юма на общество концентрируются в плоскости проблемы происхождения общества и политической власти. Он иронически относится к феодально-

аристократическим теориям происхождения этих институтов «от бога», с которыми был согласен буржуазный теолог Д. Беркли. Скептически отнесся Юм к договорной теории Т. Гоббса и Д. Локка, а в особенности — Ж.-Ж. Руссо, поскольку из варианта этой теории у последнего вытекало право народа на революцию.

48

Мнение Локка, что переворот 1688 г. окончательно разрешил все общественно-политические проблемы английской нации, делалось в эпоху Юма по мере

нарастания недовольства трудящихся масс все менее убедительным. Идеализация «славной» революции давалась буржуазным идеологам со все большим трудом. Но именно поэтому английская буржуазия XVIII в. стала в страхе отрешиваться от самих слов «революция», «суверенитет народа», «общественный договор». Эту тенденцию мы обнаруживаем и в социологических эссе Юма.

Исходные мыслительные посылки юмова анализа генезиса общества не слишком оригинальны. Перед нами идеи, свойственные многим просветителям XVIII в. и в том числе

— французским, от влияния которых Юм не был свободен и в других отношениях. «Общепризнано, — писал он, — что в поступках людей всех народов и эпох существует большое единообразие и что человеческая природа всегда остается одинаковой во всех своих принципах и действиях. Одинаковые мотивы всегда порождают одни и те же поступки, одинаковые явления вытекают из одинаковых причин» [1]. С этими принципами социологии Юма мы уже познакомились отчасти при разборе его исторических сочинений. Он считает человеческую природу в ее

основе, а именно в стремлении к удовольствиям и выгоде, «неизменной (immutable)» [2].

Но в самой аффективной природе людей заложено, по Юму, тяготение к социальной жизни: одиночество мучительно и невыносимо. «Люди не могут жить без общества, а вступить в состояние ассоциаций не могут помимо политического правления (government)» [3]. Но последнее не может существовать изначально, и поэтому Юм полагает, что исторический путь исследования для него неизбежен: «Сначала я рассматриваю людей в их диком и одиноком состоянии; и я

предполагаю, что, чувствуя ничтожество этого состояния и предвидя выгоды от общественной жизни (society), они ищут общества (company) друг друга, предлагая взаимную поддержку» [4].

1 И, стр. 95. О необходимости исследования каузальной связи между мотивами и поступками людей в процессе создания науки об обществе Юм пишет также, например, в III части второй книги «Трактата...» (LT, II, pp. 117—118).

2 LT, II, p. 312.

3 LT, II, p. 116.

4 LT, II, p. 207.

Надо сказать, что в этих рассуждениях Юма была некоторая доля истины. Напомним, что Ф. Энгельс в письме П. Лаврову от 12—17 ноября 1875 г. отмечал, что «общественный инстинкт был одним из важнейших рычагов развития человека из обезьяны» [1].

Однако исторического исследования у Юма не получилось. Слишком малое количество фактов он опирается, а главное — оперирует, как правило, воображаемыми ситуациями, поспешно воспаряя к спекулятивным обобщениям. Иногда,

правда, он делает оговорку о предварительности своих выводов [2].

Юм выступил против такой существенной составной части теории общественного договора, как учение о естественном состоянии людей в период их дообщественной жизни. «...Философы могут, если угодно, доводить свои рассуждения до предполагаемого естественного состояния, при условии, что они допускают его только как лишь философскую фикцию, которая никогда не была и не могла быть реальностью» [3]. Эту фикцию ниже он называет «праздной». Учению

Гоббса и Локка о естественном состоянии Юм противопоставил концепцию, согласно которой людям, когда они еще были дикими, уже были органически присущи элементы общественного состояния, и прежде всего семья. В одном из разделов второй части третьей книги «Трактата...», озаглавленном «О происхождении справедливости и собственности», Юм утверждал, что переход к политической организации человеческого общежития был вызван необходимостью образовать семью, которая «может быть рассмотрена именно как первый и первичный принцип человеческого

общества. Эта необходимость есть не что иное, как естественное взаимное желание, соединяющее [разные] помы и поддерживающее их союз, пока не появятся новые

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 34, стр. 138.

2 «...Быть может, мы принадлежим еще к слишком раннему периоду мировой жизни, чтобы открыть такие принципы, которые устоят перед разбором их наиболее поздними поколениями» (Т, стр. 250). Ср. аналогичную мысль в эссе «О гражданской свободе и деспотизме» (WE, р. 100).

3 LT, II, p. 198. Далее (p. 260) Юм упоминает имя Гоббса как критикуемого автора и утверждает, что если бы *bellum omnium contra omnes* и могла иметь место в прошлом, она привела бы не к соглашению о мире, но лишь к истреблению более слабых.

50

узы, связанные с их отношением к своим отпрыскам. Новые отношения становятся, таким образом, принципом связи между родителями и потомством и образуют более многочисленное общество, в котором

правят родители, опираясь на свое превосходство в силе и уме, но в то же время сдерживают себя в применении своего авторитета естественным аффектом родительской заботы (affection which they bear their children)» [1]. По взглядам Юма, к возникновению общественных связей ведут сначала влечение противоположных полов друг к другу, а затем симпатия между родственниками в семье.

Из всего вышесказанного видно, что Юм в одном из пунктов не так уж далеко ушел от феодально-патриархальной концепции Р. Филмера, автора брошюры

«Патриарх, или естественная власть королей» (1680) [2]. Согласно этой концепции, вызвавшей резкий отпор со стороны Локка, королевская власть есть продолжение «родительской» власти бога над Адамом и Евой, а Адама и Евы — над их детьми. Юм устранил теологическую аргументацию Филмера и апологию абсолютной власти королей, но согласился с тем, что родительские отношения лежат в основе всех прочих социальных связей. Впрочем, так полагал не только Филмер. Уже Аристотель выводил общество из семейных связей, а в 4 разделе II части своего

сочинения «Моралисты» об этом писал Шефтсбери. Допускал такое решение вопроса и Гольбах.

Власть и даже произвол родителя-отца оказывается, по Юму, силой, которая на протяжении поколений определяет судьбы общественной эволюции. От управляющей воли отдельных людей и даже прямо от их насилия над другими людьми зависит последующий процесс становления общества. С таким взглядом Юма на вещи вполне согласуются его преувеличенные представления о роли отдельных лиц в истории. Он утверждает, например, что несколько людей в состоянии

навязать свои вкусы целой нации [3].
Согласуется с такими
представлениями и возведение
случайностей в ранг определяющей
силы: «Одним словом, человеческая
жизнь управляется

1 LT, II, p. 192; ср. p. 263.

2 См. об этой брошюре в кн.: Д. Л о к
к. Избр филос. произв., т. II, стр. 492
—493.

3 WE, p. 237.

51

скорее судьбой (fortune), чем
разумом; ее следует рассматривать
скорее как неумную забаву, чем как
серьезное занятие, и она более

зависит от специфических настроений (humour) [данного человека], чем от общих принципов» [1].

В отличие от Гуго Гроция и Томаса Гоббса, Юм не отождествлял общество и государство. «Состояние общества без правительства есть одно из самых естественных состояний людей, и оно поддерживалось соединением многих семей на долгое время после [жизни] первого поколения» [2]. В качестве примера Юм ссылается на североамериканских индейцев, живших в то время племенами, но без государства. Нельзя не признать,

что это было весьма меткое наблюдение: Юм высказал верную догадку, что уже так называемое первобытное состояние человечества было общественным. Эту догадку мы найдем и у Гольбаха.

В разделе своего «Трактата...», в котором разбиралось происхождение государства, Юм выдвинул гипотезу, что люди прибегали к образованию первых подобий правительства в условиях военных столкновений с другими обществами, постепенно все более и более чувствуя выгоду от наличия более прочных и упорядоченных социальных связей. Правительственная власть возникает

из института военных вождей и с самого начала приобретает монархические, а не республиканские черты. «... Республика возникает только путем отмены монархии и деспотической власти» [3]. Правительство, по мнению Юма, появляется как инструмент надклассовой справедливости, орган порядка и гражданской дисциплины. Понятие «справедливости (justice)» складывалось, по Юму, в результате осознания людьми пользы от новых, уже сложившихся отношений, а затем — под влиянием удовольствия, связанного с действием симпатии

между людьми. Кроме того, надо подчеркнуть, что «справедливость» понималась Юмом не только как моральная, но и как правовая («законность», «законооб-разность») категория, причем правовой аспект этой категории в его рассуждениях все более усиливается, по мере того как предмет последних становилось госу-

1 WE, p. 204.

2 LT, II, p. 241.

3 Ibidem.

52

дарственное	состояние	людей,
приходящее	на	смену

догосударственному [1].

Таким образом, у Юма сложилась следующая схема социального развития: (1) на первой его ступени складывается «естественное» семейно-общественное состояние, в котором действуют определенные нормы морали, но нет органов принуждения, нет государства; (2) второй его ступенью является общественно-государственное состояние. Оно складывается в результате «увеличения богатств и владений» [2], которое вызвало столкновения и войны с соседями, что в свою очередь придало военным

вождям особо важную роль и значение.

Каков же конкретный механизм перехода от семейно-общественного к общественно-государственному состоянию? Если это не общественный договор, то что же это? Как именно институт военачальников перерос в правительственную власть? Юм не дает вполне ясного ответа. Юм убежден в том, что возникающие и возникшие правительства с самого начала опирались на силу для удержания и закрепления своей власти, а в то же время он пишет, что правительства возникают из

«добровольных соглашений (voluntary conventions)» [3]. Вот что он примерно имеет здесь в виду. Эти «соглашения» охватывают только наиболее узкий круг лиц, причастных к конституированию правительственной власти, но опосредствованы стихийно ширящимся смутным осознанием всеми членами данного сообщества того факта, что пришло время создать такую власть. Время это пришло потому, что потребовалась сила для охраны частной собственности, различные виды правового оправдания которой Юм, заметим, анализирует самым

внимательным образом. Сразу же после своего возникновения правительство гарантирует три основных закона «естественного права»: неприкосновенность собственности, упорядоченную передачу ее на основе взаимного согласия и исполнение обязательств (promises) [4].

1 LT, II, p. 243.

2 LT, II, p. 241.

3 LT, II, p. 253. В насилии видели источник власти Полибий, Бодэн, Фергюсон.

4 LT, II, vol. III, part. II, cap. 3—5.

Но чем, спрашивается, такая постановка вопроса отличается от концепции «молчаливого» общественного договора? Эту концепцию в опыте «О первоначальном договоре» приемлет Юм, говоря о «ясности и очевидности», с какой все люди в прошлом поняли, что им необходимо создать правительство [1]. Но сам же он называет общественный договор фикцией. Возражения Юма против теории общественного договора имеют во многом методологическую подоплеку. Юм убежден в том, что люди не в состоянии были сознательно предвидеть грядущие

последствия от такого договора, так что не могли настаивать на его заключении. Юм вообще не верит в разумные основания исторических событий и при каждом удобном случае выдвигает на первый план эмоциональный, импульсивный фактор поведения. В роли такого фактора и выступает, в частности, отношение родителей к детям. В конечном счете Юм оказался очень близок к пониманию принципа «молчаливого соглашения» в духе регулятивной идеи, зачатки которой мы встретим и у Гоббса и у Руссо и которая была выдвинута Кантом уже как определенный методологический

прием. Юм подходит к процессу возникновения институтов государственности так, как если бы они возникли вследствие общественного договора.

1 «Если это то, что имеется в виду под первоначальным договором, то невозможно отрицать, что всякая политическая власть, во-первых, основана на договоре...» (Е, р. 454).

Концепция «молчаливого соглашения» была использована Юмом для того, чтобы подчеркнуть тот факт, что взаимные (или односторонние) обязательства между нацией и правительством вторичны в

отношении исходного процесса конституирования государственности. Обязательства принимаются уже особым актом. Концепцию первоначального соглашения без четко оформленных обязательств Юм иллюстрирует (не особенно удачно) примером двух гребцов в лодке, гребущих согласно, но якобы без какой-либо специальной договоренности. Как на примеры постепенно возникших конвенций он указывает также на возникновение языков и на превращение золота и серебра в мерило стоимости товаров.

Получается своеобразная картина: Юм избежал идеалистически-спекулятивных крайностей теории общественного договора, но ценой утраты определенности в своих конечных выводах. Со стихийно-эмоциональной, полубессознательной «договоренностью» мало что можно сделать в рамках теории, так как она не дает и практического эффекта. Была другая возможность: Юму следовало признать, что такой неуловимой договоренности по сути дела не было вообще и что процесс складывания государственных отношений, не будучи

конвенциональным, не был, однако, и случайным (ибо тогда вообще невозможно представить, почему на определенном этапе развития народов они неукоснительно конституируются в государства), но подчинялся некоторым объективным закономерностям, подлежащим заново выяснению и исследованию.

Такого исследования Юм и не начинал. Мало того, в названном опыте он сделал свою позицию еще более аморфной и неопределенной. Посредством формальной ссылки на «всемогущество божье» он затушевывает отличие своей теории от им же критикуемых концепций

божественного происхождения государства: хотя государство и есть продукт человеческих действий, тем не менее сами люди действуют по божьему соизволению...

Более ясна и определена позиция Юма в вопросе о передаче верховного суверенитета возникшему правительству. Здесь он пытается проложить путь, который был бы средним между взглядами Гоббса и Локка. Юм согласен с противниками Гоббса, что немедленная и полная передача нацией своего суверенитета только что созданному правительству не может произойти добровольно и

имеет место лишь посредством узурпации [1].

Но торийский дух берет в Юме верх: он никак не желает примириться с правом народа на революционный акт, которое вытекало бы из наличия противоположного ему акта насильственного изъятия народного суверенитета. И Юм выдвигает предположение о постепенном отчуждении суверенитета нации в пользу уже возникших правительств. Юм рассуждает так: поскольку «правительство совершенно бесполезно, если нет полного [ему] послушания» [2], то поэтому нация, конституируя правительственную

власть, сначала в качестве
ободряющего условия ее
эффективной деятельности
«обещает» беспрекословно ей
подчиняться. Но это подобие
договора между нацией и
правительством остается чисто
формальным актом. Состояние
подчинения нации прави-

1 «The original establishment was
formed by violence, and submitted to
from necessity» (E, p. 461).

2 LT, II, p. 253.

55

тельству складывается постепенно, в
силу укрепляющегося со временем и

от этого всего более привычного авторитета правительственной власти. Мало-помалу долг верного и беспрекословного послушания «приобретает собственные корни и оказывается связан с первичной обязанностью следовать ему, хотя и обладает авторитетом, независимым от каких бы то ни было договоров» [1]. Таким образом, дело не в обязательстве, а в привычке.

Вообще Юм придавал огромное значение в политической жизни традициям и привычкам, ставя в зависимость от них решение вопроса о законности того или иного правительства. «Одно лишь время

дает основательность их (т. е. правительственных учреждений. — И. Н.) правам» [2]. Почти все правительства в прошлом были утверждены на узурпации или же на завоеваниях, так что о «законности» их, строго говоря, рассуждать невозможно. И лишь привычка (custom) примиряет подданных с существованием данного правительства, и происходит это тем надежнее, чем дольше эта власть существовала. «Ни одно правило так не соответствует и мудрости и нравственности, как правило спокойно подчиняться правительству той страны, в которой нам

приходится жить, подчиняться, не проявляя излишней любознательности насчет происхождения и первичного установления этого правительства» [3]. Окончательная формула Юма такова: «Право на власть есть не что иное, как постоянное обладание властью...» [4].

Таким простым способом Юм легализует все те политические преобразования, которые произошли в Англии в результате революционных событий XVII в. Способ этот соответствует сенсуалистическому феноменализму Юма с его постоянным рефреном:

то, что есть, то есть... Но возникает щекотливый вопрос: а как легализовать саму эту революцию? Юму «в виде исключения» приходится признать право нации на сопротивление существовавшей до этого власти: долг повиновения ей прекращается, если правительство в значительной мере нарушило интересы подданных [5].

1 LT, II, p. 242.

2 LT, II, p. 255.

3 GT, II, p. 320.

4 LT, II, p. 256 (курсив наш. — И. Н.).
s GT, II, p. 316.

При разборе сочинений Юма по истории и при анализе его политических взглядов нам уже приходилось встречаться с этой проблемой у Юма. «Исключений», которые он упоминает, в истории наберется очень много. Юм знал, что она полна фактов притеснения и насилий и народных восстаний в ответ на эти насилия и угнетения. Он сетовал на трудность определения критерия законности подобных «исключений». И финал этих исканий в эссе «О первоначальном договоре» полон неопределенности: права на восстание нация не имеет, если правительство достаточно

«терпимо» и обладает достаточными силами для поддержания своего авторитета. Очевидно, что такой каучуковый «критерий» позволяет оправдать почти всякий политический режим и уж во всяком случае отказать подданным в праве на его свержение.

Феноменалистский по своей методологической подкладке и буржуазный по духу принцип «то, что есть, то есть» использовал Юм также и для обоснования права частной собственности фактом длительного владения. Он видит в частной собственности один из «фундаментальных законов

природы» [1], считая ее устойчивостью «абсолютно необходимой для общества» [2].

Остановимся в этой связи вкратце на экономических воззрениях Юма. Они в общем соответствовали его позиции в вопросах политики и социологии. Свое изложение они нашли в 9 из 12 эссе, помещенных Юмом в состав сборника «Политические рассуждения» (1752), и в переписке с Адамом Смитом, Джеймсом Освальдом, а также Тюрго и Монтескье.

Глубоко буржуазный характер экономических воззрений Юма

несомненен. Они представляют собой апофеоз частной собственности и коммерческой активности. С процветанием капиталистической экономики Юм в эссе «О совершенствовании в искусствах» связывал расцвет духовной культуры и гражданственности. Отношение частной собственности Юм объявил «наиболее близким (the closest)» всем людям [3], а факт первичного владения (first possession) или овладения (occupation)

1 LT, II, p. 228. Юм имеет в виду, что из свойств самой природы проистекает будто бы «устойчивость владения».

2 LT, II, p. 254.

бесспорным его оправданием. Возрастание капиталов у промышленников и купцов за счет рабочих и покупателей он считает «вполне в порядке вещей» [1] и не видит в капиталистическом обществе каких-либо противоречий [2]. Экономические эссе Юма были с большим одобрением встречены буржуазной публикой его времени, и спустя сто лет Гексли писал о Юме-экономисте как об «оригинальном, смелом и плодотворном новаторе» [3]. Подобное восхищение Юмом

Маркс объяснял тем, что экономические очерки Юма «являлись прогрессивно-оптимистическим дифирамбом расцветавшим тогда промышленности и торговле, другими словами, были прославлением быстро развивавшегося тогда в Англии капиталистического общества...» [4]. Интерес к экономическим идеям Юма не исчез в буржуазной литературе и наших дней. Авторы, которые пишут на эту тему, расхваливают эмпирический и психологический подход Юма к вопросам политической экономии и

в этой связи рассуждают даже о наличии у него целой «экономической философии» [5].

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 248.

2 Не удивительно, что Юм в эссе «О совершенствовании в искусствах» удостоил «Басню о пчелах» Мандевиля лишь парой пренебрежительных фраз.

3 Th. Huxley. Hume. London, 1879, p. 31.

4 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 250.

5 Eugene R o t w e i n. Introduction to: David Hume. Writings on Economics. Madison, 1955, p. CVI.

Охарактеризовать в сжатой форме экономические воззрения Юма можно следующим образом.

Физиократизм как система взглядов
землевладельческих групп
господствующего класса
представлялся Юму архаичным.
Узкими для капиталистического
развития Англии второй половины
XVIII в. были и рамки
меркантилистских учений,
поскольку изжила себя
меркантилистская политика
(падение ее совпало с утратой
североамериканских колоний,
добившихся независимости в 1783 г.).
В условиях, когда индустрия стала
главным источником национального
богатства, английским
промышленникам, как воздух, нужна

стала свобода мировой торговли. Эту политику фритреда и повел лидер «новых» тори Уильям Питт-младший.

58

Экономической политике фритреда соответствовали идеи трудовой теории стоимости, акцентировавшие внимание на быстром развитии отечественного производства, которое позволило бы овладеть внешними рынками всего мира. В эссе «О налогах» Юм отвергает физиократизм, а в эссе «О торговом балансе» порицает меркантилистские взгляды. В своих

воззрениях он идет к трудовой теории стоимости. Главные основы ее заложил Адам Смит в знаменитом «Исследовании о природе и причинах богатств народов», но в лице Давида Юма он имел одного из своих непосредственных предшественников. Из письма Юма А. Смиту от 1 апреля 1776 г. известно, что он встретил выход в свет (1776) фундаментального произведения своего друга с большим удовлетворением. Он писал, что это сочинение столь сильно ожидалось друзьями А. Смита и публикой, что он, Юм, «дрожал, ожидая его появления, но

теперь почувствовал большое облегчение». В другом письме, своему племяннику, 20 мая 1776 г. Юм охарактеризовал сочинение А. Смита как «книгу Науки и глубокой Мысли» [1].

Это сочинение классика буржуазной политической экономии указывало прямой путь к свободной промышленной конкуренции и фритреду. За этот путь для Англии в эссе «О проценте», «О зависти в торговле» и других и ратовал Юм, не возражая, впрочем, против отдельных протекционистских мер. В эссе «О торговле» он утверждал, что могущество государства

соразмерно расширению торговли частных лиц и их обогащению. Купечество, писал он, — это «один из самых полезных классов человечества» [2]. Юм настолько превозносит класс экономических посредников, что несколько искажает правильные соотношения в ущерб капиталистам-фабрикантам. Поэтому К. Маркс усматривал в дифирамбах Юма по адресу торгового капитала проявление того, что Юм неполностью преодолел иллюзии меркантилизма: он «все еще продолжает на старый лад прославлять «купца» как основную пружину производства...» [3].

Тем не менее Юм все же вышел за меркантилистские рамки. Он убеждал читателей «Политических рассужде-

1 Цит. по публикации: «Dawida Hume'a nieznane listy w zbiorach Muzeum Czartoryskich (Polska)», oprac. T. Kozalecki. «Archiwum historii filozofii i myśli społecznej», t. 9. Warszawa, 1963, str. 138.

2 О, стр. 42.

3 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 250.

59

нии» в том, что торговля ведет к процветанию нации при условии, что она стимулирует развитие отечественной промышленности [1].

Она полезна не тогда, когда карманы торговцев наполняются звонкой монетой, а когда обеспечивает отечественную экономику нужным для нее сырьем и прочими товарами. «Все на свете приобретается посредством труда...» [2], а не коммерческой хитростью.

Джейкоб Вандерлинт, Давид Юм и Шарль-Луи Монтескье были родоначальниками количественной теории металлических денег [3]. Согласно этой враждебной меркантилизму теории, всякие деньги суть не более как лишь условные знаки оплаты, стоимость которых в значительной мере

конвенциональна. Эта крайняя, по замечанию Г. В. Плеханова, форма критики меркантилизма во многом приобрела свойственный ей вид под влиянием резкой психологической встряски голов буржуа от «революции цен» XVII—XVIII вв., которая значительно удешевила драгоценные металлы на европейских рынках. В своей антимеркантилистской концепции денег Юм отождествлял стоимость драгоценных металлов с их ценой и выводил последнюю из психологических установок людей. Это был прием в духе субъективного метода, который широко возрожден

психологическим течением в современной нам буржуазной политической экономии, в частности Кейнсом.

В количественной теории денег Юма цены товаров определяются отношением количества денег, которые находятся в обращении, к количеству вывезенных на рынок товаров [4]. Эта точка зрения вытекала у Юма, в частности, из его мнения, что деньги являются средством оценки товаров. Такой взгляд, разумеется, был противоположен меркантилистскому воззрению на деньги как на источник богатства, но вносил неясность в

вопрос, почему именно труд является источником богатства. Понимая, что цены на товары поднимаются далеко не только вследствие увеличения количества денег, находящихся в обращении, Юм стал вносить в свою теорию ряд корректив, которые, однако, не привели к созданию

1 О, стр. 81.

2 О, стр. 10.

3 См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 29, стр. 327; т. 20, стр. 247.

4 О, стр. 31.

новой концепции. В этом отношении сделанное Юмом в политической экономии не может идти в сравнение с исследованиями Адама Смита. «...Юм смешивает всякое увеличение количества благородных металлов с тем увеличением его, которое сопровождается их обесценением, революцией в их собственной стоимости, а следовательно — в мере стоимости товаров. Это смешение было у Юма неизбежно, так как он совершенно не понимал функции благородных металлов как меры стоимости. Он и не мог понимать ее, так как абсолютно ничего не знал о самой стоимости»

[1].

Карл Маркс характеризовал роль Юма в развитии буржуазной политической экономии следующим образом: «...Юм... остается и в области политической экономии почтенной величиной, но здесь он менее всего может быть признан оригинальным исследователем, а тем более — мыслителем, составившим эпоху в науке» [2]. Эту эпоху составили А. Смит и Д. Рикардо. Если специально остановиться на идейных связях между Д. Юмом и А. Смитом, то следует отметить, что Юм оказал на последнего влияние в методологическом отношении и в

вопросах этики. Что касается политической экономии, то Ж.-Б. Сэ впал в сильное преувеличение, считая Юма наставником Смита в ее проблемах. В действительности они были не учителем и учеником, а единомышленниками, вклад же их в разработку экономической теории явно неодинаков.

К своим воззрениям в политической экономии А. Смит пришел во многом самостоятельно, и не во всем он и Юм были согласны друг с другом. Метод А. Смита не был результатом пассивного заимствования у Юма его теории общих понятий, учения о психологических ассоциациях и т.д.

Самое большее, что А. Смит в этом отношении действительно воспринял от Юма, — это метафизическое понимание соотношения явления и сущности и комбинационный принцип образования сложных идей с внесением в него корректив в духе ассоцианизма. К тому же эти методологические приемы в значительной части имели своим родоначальником, строго говоря, не Юма, а по крайней мере Локка и внушались всей ду-

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 250.

2 Там же.

ховной атмосферой «британского эмпиризма» XVII—XVIII вв. Довольно сильным было воздействие Юма на Смита в учении о морали: в своей «Теории нравственных чувств» британский экономист тесно примыкал к воззрениям своего друга-философа, хотя и присоединил к ним в вопросах о сущности нравственного блага и о механизме возникновения этических суждений мотивы из многих других систем [1].

Следует, однако, подчеркнуть, что в истории буржуазной экономической мысли дорога вела от Давида Юма к Адаму Смиту и Давиду Рикардо. А. Смит и Д. Рикардо выразили

буржуазное понимание
теоретических проблем
политической экономии в
классической его форме, а Юм
сыграл роль зачинателя этого
высшего этапа в истории буржуазной
политэкономии, после которого
начался век эпигонов, не способных
к отысканию истины.

Таким образом, Юм не был слепым
приверженцем торийских традиций.
Его воззрениями в политике,
социологии и политической
экономии подводится черта под
эпохой революционно-буржуазных
преобразований в Англии с былой
партийной односторонностью вигов

и тори. Юм желал консолидации господствующего класса на более широкой основе индустриального капитализма и фритреда в экономике, парламентарной монархии в политике. Британский спектик видит в народе лишь рабочую силу, лишенную достоинства и разума, а в буржуазии — подлинную представительницу нации во всех сферах ее деятельности. Будущее Англии он не мыслит вне развития капиталистической промышленности и торговли, а Шотландии — вне упряжки английского капитализма.

1 См. подробнее о соотношении этики Д. Юма и А. Смита в гл. VII настоящей работы. См. также: Ф. Иодль. История этики в новой философии, т. I. М., 1896, стр. 188—198; Н. Д. Виноградов. Философия Давида Юма. Часть II. Этика Давида Юма... М., 1911, стр. 360—397.

62

Философия Юма, как увидим, соответствовала этой общественно-политической программе. Давая свое решение проблемы соотношения философии, науки и религии, она воплотила в теоретической форме традиционный скептицизм буржуазных консерваторов, враждебных революции и познанию,

опасающихся порвать с религией и в то же время заинтересованных в успехах прикладного естествознания ради укрепления своего экономического господства.

II. ОПИСАНИЕ ЯВЛЕНИЙ

1. Впечатления и идеи

Создать такую философию, которая освободилась бы от всего недостоверного и надуманного и в которой осталось бы только то, что бесспорно и достоверно, — вот с

какой надеждой, казалось бы, далекой от политики и общественной борьбы, приступил Юм к написанию первой книги своего главного философского сочинения— «Трактата о человеческой природе». Как много достоверного окажется в философии после ее очистки, едва ли ему в самом начале было ясно. Но такая надежда у Юма была. Он начал свое теоретико-познавательное исследование с тщательного установления структуры явлений человеческого сознания, структуры, соответствующей, по его мнению, действительным фактам. В

результате же оказалось, что скептицизм первой книги «Трактата...» отягощен догматическими претензиями.

В исследовании структуры того, что «предстоит» сознанию как нечто ему данное, Юм опирался на Локка и Беркли [1]. Тот материал, с которым имеет дело теория познания как с «данным», Юм расчленяет в соответствии со схемой, отчасти аналогичной — в том или другом отношении — рубрикам, которые имелись в теории познания этих философов. Но появились и существенные различия, вытекающие

в конечном счете из различий в их общефилософских позициях.

1 О роли Беркли в подготовке юмизма см. в кн.: И. С. Нарский. Очерки по истории позитивизма, гл. I. Изд-во МГУ, 1960.

64

Если у Локка в рубрику «идей» отнесены не только ощущения, представления и понятия, ставшие достоянием познания, но и любые объекты познания, в том числе и свойства внешних тел, а у Беркли этим термином, как правило, обозначались одни только ощущения, то Юм придал термину «идея»

специфическое значение: идеи — это образы сознания, вторичные в отношении того, что непосредственно переживается как ощущение и эмоция.

Многое из того, что Локк называл «идеями», Юм назвал «восприятиями (perceptions)». Он обозначает так все, или почти все, что содержится в человеческом сознании и рассматривается безотносительно к вопросу о внешнем его источнике. Перцепции, т. е. восприятия, у Юма — это то, что сознается. Но перцепции Юма все-таки не совсем то, что Локк называл «идеями» [1]. О свойствах тел вне

нас Юм рассуждать не желает, и он исключает их из числа «восприятий», хотя сам этот термин выбран им так, что напоминает о наличии чего-то воспринимаемого нами извне. Не желает рассуждать потому, что считает внешние тела непознаваемыми, ибо не верит в их познаваемость. Пути, которыми Юм пришел к такому мнению, остались, как черновая работа мысли, за пределами первой главы «Трактата...», но потом они, как увидим, разъясняются в книге достаточно определенно.

1 Нельзя согласиться с мнением Н. Д. Виноградова, что «объем

локковской «идеи» все-таки уже объема юмовой «перцепции» (Н. Д. Виноградов. Философия Давида Юма. Часть I. Теоретическая философия. М, 1905, стр. 57).

Приступая к классификации перцепций, Юм делит их прежде всего на две большие группы: «впечатления (impressions)» и производные от них «идеи (ideas)». Впечатления, или «сильные перцепции», — это то, что переживается наиболее ярко. В свою очередь они делятся на две группы: впечатления от ощущения и впечатления из рефлексии.

Здесь сразу же возникает вопрос о терминологии. Уже из того немногого, что нам пока известно, видно, что естественнее было бы назвать то, что названо перцепциями, «переживаниями» или подыскать какой-нибудь иной столь же емкий термин. Что касается термина «восприятия», то он гораздо в большей степени соответствует тому содержанию, которое Юм вкладывает в термин «впечатления от ощущений» [1].

65

Г. Шпетт, вслед за английскими авторами, отмечал, что деление

перцепций на два класса и связанная с этим терминология возникли у Юма не самостоятельно, но под влиянием одного из учеников Беркли Артура Кольера (1680—1732). О делении же впечатлений вновь на две группы можно сказать, что оно, безусловно, навеяно локковым разграничением класса простых идей на идеи внешнего и внутреннего опыта.

Впечатления, по убеждению Юма, — это то, что «дано» первоначально, т. е. прежде всего появляется в сознании. Как и откуда впечатления поступают к нам, неизвестно, но сам факт их данности несомненен. Это

положение можно считать исходной посылкой всей агностической философии Давида Юма. Следуя этой посылке, Юм покорно подчинился той иллюзии отчуждения чувственности, во власти которой оказался уже Д. Беркли и которую Юм лишь слегка модифицировал: Беркли превратил человеческие восприятия в самостоятельные сущности (пусть с оговоркой, что они существуют лишь в душах и через души), а Юм объявил их основными объектами познания, не сообщающими ни о чем ином, кроме как о самих себе. Да и о самих себе они сообщают очень мало,

почти ничего, так как простые впечатления бесструктурны и не расчленимы, не выявляют никаких связей и отношений. Лингвистический аналитик XX в. Д. Остин, следуя в этом смысле Юму, назвал ощущения и восприятия «немыми (dumb)» [2].

1 В современной нам психологии под «восприятием» чаще всего понимают более или менее отчетливый и целостный образ предмета в отличие от ощущений отдельных его качеств.

2 J. L. Austin. Sense and Sensibilia. Oxford, 1962, p. 11.

Все сторонники субъективного идеализма признают истинным тезис Беркли и Юма о том, что ощущения непосредственно и изначально даны субъекту. О чем бы ни спорили между собой адепты «чувственных данных (sense-data)» в XX в., для них представление об этих «данных» как об исходных «кирпичиках» науки было само собой разумеющимся. Между тем это представление в корне ошибочно как с точки зрения изначальности (первичности) отдельных ощущений, так и с точки зрения их пресловутой «простоты».

Ошибки Юма в этом отношении с самого начала были усугублены тем, что он пользовался термином «впечатления (impressions)» без должной отчетливости. Он не отличал ощущений от целостных чувственных восприятий отдельных предметов, явлений и т. п. (тогда как ощущения дают сведения лишь об отдельных качествах). Впрочем, до Юма материалист Локк (именно в силу своего материализма!), несмотря на несовершенство собственной терминологии, смог все же наметить отличие восприятий от ощущений: в случае первых мы невольно связываем различные

ощущения с некоторым внешним объектом как с вызывающей их причиной [1]. Мало внимания проявил Юм и к вопросу о сложности впечатлений даже в тех случаях, когда их сложность бросалась в глаза. Он не смог провести, хотя бы вчерне, разграничительную линию между процессом (актом) и результатом (содержанием) впечатлений [2]. Но если даже быть менее строгим к Юму, нужно прямо сказать, что в самой своей основе его понимание «впечатлений» было глубоко ошибочно.

1 См. Д. Локк. Избр. филос. произв. в двух томах, т. I. М., Соцэкгиз, 1960, стр. 164—165.

2 На критике этого последнего неразграничения в значительной своей части построена книга: Constance Maund. Hume's Theory of Knowledge. A critical examination. London, 1937, pp. 70—71 и далее. Однако эта критика облечена в путаную терминологию. Проводимое автором различие между «accusative» (процесс впечатления) и «object» (то, что воспринимается в впечатлении) восходит к дурной позитивистской традиции. Критика агностицизма

Юма с позиций позитивизма не удалась.

Рассматривая ощущения (восприятия) субъекта вне действительной материальной практики людей, Юм тем самым поставил всю свою теорию чувственного познания на неверный, агностический путь. Непонимание гносеологической роли общественной практики вело к отрицанию роли активного взаимодействия объекта и субъекта в познании. Между тем, только на основе анализа этого активного взаимодействия может быть

раскрыта такая характерная особенность ощущений форм, расстояний, цветов, вкусов, запахов, плотностей и т.д.,

67

как их диспозиционность [1], т. е. зависимость как от свойств объектов вне нас, так и от тех многообразных отношений, в которые сначала в возможности, а затем и актуально становятся объекты и субъекты в ситуации отражения. Здесь мы имеем в виду отношения между объектом, внешней средой, рецепторами и нервной системой субъекта, информационными

процессами в среде и в организме, а также потребностями организма. Субъекты при этом являются не только элементами природно-биологической среды, но также и членами общественно-производственных сообществ.

1 Диспозиция (от лат. *dispositio* — предрасположенность) — способность объекта (или субъекта) проявлять себя определенным образом при определенных условиях. Проблема так называемых диспозиционных предикатов подверглась логическому исследованию в работах Р. Карнапа, Н. Гудмена, Б. Юхоса и др.

Непонимание диспозиционности ведет либо к метафизическому материализму локкова типа (с его утверждением о субъективности вторичных качеств по их содержанию), либо к рецидивам гилозоизма (когда утверждается, будто субъективная чувственность присуща самим вещам вне нас), либо, наконец, к субъективному идеализму берклианского толка (согласно которому сами ощущения и есть свойства объектов и образуют собой эти объекты). К третьему из этих указанных псевдорешений неизбежно примыкает и Юм, резко обособляющий содержание

впечатлений от свойств внешнего мира.

Диспозиционный путь решения проблемы объективности ряда категорий, свойств и т.д. был намечен К. Марксом, который в «Капитале» выяснил сущность стоимости как экономического отношения. Используя понятия современной логики, мы можем сказать, что стоимость есть гомоморфное отношение между людьми, проявляющееся через диспозиционное и актуальное приравнивание (соотношение) вещей друг к другу в процессе их обмена. В. И. Ленин в «Материализме и

эмпириокритицизме» подверг критике учение Р. Авенариуса о так называемой «принципиальной координации». Можно сказать, что тем самым Ленин опроверг метафизическую, а в конечном счете идеалистическую трактовку Р. Авенариусом проблемы диспозиционных отношений между субъектом и объектом. Авенариус, вслед за Бер-

68

кли, ложно истолковал факт «слитности» в ощущениях субъективной их формы (качества) и объективного их (информационного)

содержания. Диалектико-материалистическое понимание роли отношений в познании открывает путь для разрешения не только старой проблемы объективности «вторичных качеств», но и проблемы объективности значений моральных, эстетических и других «ценностей» и т. п.

«Впечатления» (ощущения качеств и восприятия предметов и явлений) не есть просто «данное» ни с точки зрения их происхождения, ни с точки зрения их психологической структуры.

На обширном фактическом основании покоится материалистический тезис: «Ощущение является продуктом сложной ответной деятельности...» [1], ответной на внешние, объективные раздражители. Ощущение имеет рефлекторное строение и является и результатом, и средним звеном сложных рефлекторных актов. Возникающий в сознании чувственный образ исполняет при этом не только сигнальную, но и ориентировочную, а тем самым и отражательную функцию.

1 А. Н. Леонтьев. Проблемы развития психики. М., Изд-во АПН РСФСР, 1959, стр. 144.

Отражательная функция ощущений отличается значительным диалектическим своеобразием, которое не было вскрыто ни материалистами XVII—XVIII вв., ни Л. Фейербахом. Конечно, ощущения несравненно более интимно, непосредственно связывают объект и его свойства с субъектом, чем мышление. И казалось бы, именно животные, а в прошлом первобытные люди, обладают и обладали «непосредственно данным» в виде

ощущений. Однако ощущения животных только в ограниченной степени и односторонне отражают качества и свойства вещей и процессов внешнего мира: ощущениям животных свойственна биологическая функция стимула гомоморфного избирательного реагирования на полезное и вредное (приятное и отвратительное) для их организмов (соответственно для животных значениями раздражителей оказываются эмоциональные компоненты ощущений, т. е. удовольствия и страдания). Различные виды ощущений в различной степени

отражают биологически значимые свойства внешних тел и процес-

69

сов, причем ощущения, в меньшей степени способные к реализации этой функции (например, ощущения цвета), играют соответственно в большей степени иную роль, а именно позволяют лучше ориентироваться в структуре внешней среды, но опять-таки в конечном счете в интересах данного организма.

У человека в результате длительного диалектического процесса развития органов чувств степень адекватности

связи ощущений со свойствами
внешних объектов возрастала на
основе взаимодействия ощущений с
мышлением в процессе
опосредствования их
производственной и вообще
социальной деятельностью «Ни
природа в объективном смысле, ни
природа в субъективном смысле
непосредственно не дана
человеческому существу адекватным
образом» [1]. Чем более люди
отрешались от животного состояния
и их сенситивная сфера
«просветлялась» мышлением, тем
более адекватными по своим
результатам делались процессы

чувственного познания. Известны слова молодого Маркса, что глаз орла зорче глаза человека, но глаз человека гораздо больше усматривает в вещах.

Иначе и быть не может, ибо ощущениям людей свойственны специфические функции: выполняя в определенных рамках прежнюю роль отражения биологически значимых отношений между организмом и объектами, они во все большей мере способствуют различению, выделению и дифференцировке структур внешнего мира, что является предварительной ступенью для понятийного познания. Поэтому

познавательная роль человеческих ощущений противоречива: (вплетенные в эмпирическую ступень познания, они неизбежно поверхностны (Гегель сказал бы: «абстрактны»), но подготавливая переход к собственно теоретической ступени, значительно глубже отражают объективную реальность, чем ощущения животных [2]. Что касается эмоциональной окраски человеческих ощущений, то в ней, в отличие от ощущений животных, все более и более начинают преобладать эстетические моменты.

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произв. М., Госполитиздат, 1956, стр.

632.

2 См. подробнее: И. Нареки й, В. Тюхтин. Первичные качества. «Философская энциклопедия», т. IV. М., «Советская энциклопедия», (подписана в печать). Ср. стр. 149 и 290 настоящей книги.

70

Итак, было бы неправильно считать, что ощущения людей абсолютно бесструктурны (или распадаются на какие-то бесструктурные «атомы» чувственно-данного) [1]. Ощущения не являются генетически чем-то абсолютно изначальным.

Что касается восприятий в смысле чувственного отражения целостных объектов и явлений, то тем более нет должных оснований для приписывания им простоты, гносеологической изначальности и т. п. Их целостность достигается благодаря значительной сложности их генетической структуры и, в частности (но не исключительно!), организующему участию мышления. Исследования советских психологов и физиологов показали, что восприятия «объектов» как того, что обладает четырехмерной пространственно-временной протяженностью, формой и

структурой, достигаются сложной организацией временной последовательности в деятельности отдельных рецепторов и их одновременным взаимодействием друг с другом и с центральной нервной системой по принципу обратной связи. Работы школы С. В. Кравкова, например, «экспериментально показали наличие постоянного взаимодействия органов чувств, осуществляющегося, в частности, уже на низших неврологических уровнях; этим они разрушили взгляд на ощущения как на самостоятельные элементы,

исключительно функцией мышления, сознания» [2].

1 Структура присуща им и в плане их психологического содержания; не бывает ни абсолютной монотонности в ощущениях слуха, ни абсолютной равномерности в ощущениях цвета и т.д.

2 А. Н. Леонтьев. Ук. соч., стр. 131.

В свете перечисленных обстоятельств понятие «простого» восприятия совершенно неверно. Правда, для совокупности взглядов Юма характерен акцент не на простоту (неделимость и полную слитность) восприятий объектов, но,

наоборот, на расчленимость их на якобы «простые» ощущения (в соответствии с понятием *complexes of sensations* в философии Беркли); но Юм, как правило, считал простым по механизму само соединение восприятий, почти столь же простым, каким оно казалось Беркли.

71

Юмову пониманию «впечатлений» (возвратимся теперь к термину, употребляемому именно в его, Юма, смысле) как ощущений, данных сознанию, была свойственна их атомизация. «Все, что раздельно

(distinct), то различимо (distinguishable), а что различимо, то может быть разделено (separable) мыслью или воображением» [1]. И именно все впечатления Юм объявляет раздельными [2], заключая отсюда, что они не нуждаются будто бы ни в какой лежащей в их основе субстанции. В «Исследовании о человеческом уме» он пишет, что все явления «по-видимому, соединены, но никогда не бывают связаны друг с другом» [3]. Таким образом, Юм выводит тезис об атомизации, внутренней несвязности впечатлений друг с другом не из объективных фактов (хотя бы и метафизически

огрубленных) структуры внешнего мира, но из наблюдений над человеческой психикой (ее способностями различения). Абсолютизируя эти свои наблюдения, он связывает их, как увидим, с критикой понятия субстанции [4]. Утверждения об атомарности впечатлений, а в терминологии буржуазных философов XX в. — об атомарности «чувственных данных» — подверглись критике со стороны философов (Дильтей, Уорд и др.) и психологов (Джемс, Вертгеймер и др.) еще в конце XIX в. Решительно подчеркивается ошибочность

указанной «атомизации» в советской и зарубежной марксистской философской литературе [5]. Ни восприятия, ни ощущения не обладают этим видом первичности: в них нет, а потому и невозможно выделить какие-то окончательные чувственные составные, своего рода «атомы» чувственности.

1 Т, II, р. 317.

2 Т, II, р. 318.

3 И, стр. 85.

4 См. гл. V, § 1 настоящей книги.

5 См., например, кн.: И. С. Н а р с к и й. Современный позитивизм. М., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 192—203, где приведена, в частности,

аргументация английского марксиста М. Корнфорта.

Остановимся теперь на второй группе впечатлений, а именно впечатлениях рефлексии. Разграничение между ними и впечатлениями-ощущениями у Юма проведено нечетко, чему причиной отход его от материалистического в своей основе понимания зависимости между чувственным опытом и рефлексией у Локка.

72

В «Опыте о человеческом разуме» Локк проводил ту мысль, что в

случае отсутствия ощущений невозможны и «операции нашего духа» с ними, которые и представляют собой объект познания рефлексии. Строение главных операций сознания, по Локку, в общем таково же, как и строение предметно-чувственного опыта, источник которого — мир внешних вещей. Поэтому Локк, характеризуя комбинационный метод, писал: «...Способности человека и образ их действия почти одинаковы в материальном и интеллектуальном мире» [1].

Юм не отрицает вторичности рефлексии по отношению к

ощущениям. «Первичные впечатления, или впечатления из ощущения, суть те, которые без всякого предшествования им какого-либо восприятия возникают в сознании (mind) в зависимости от конституции тела, от животных духов или от воздействия (application) объектов на внешние органы чувств» [2]. Здесь в первую группу впечатлений Юм включает, говоря терминами современной нам психологии, экстерорецептивные (внешние) и интерорецептивные (внутриорганические) ощущения. От них Юм отличает вторичные впечатления (рефлексию),

возникающие в конечном счете на основе первичных и представляющие собой эмоции, желания и т. п. Но в чем состоит вторичность рефлексии?

1 Д. Локк. Избр. филос. произв., т. I, стр. 181.

2 ЛТ, II, р. 3.

Юм понимает вторичность рефлексии в том смысле, что эмоции возбуждаются предшествовавшими им ощущениями и остаточными их следами (в виде упорядоченных представлений, спутанных образов и т.д.). Так, например, эмоции угрюмости, страха и т. п. могут быть

возбуждены впечатлениями подагрической боли.

В цитированном выше высказывании говорилось, что первичные впечатления вызываются внешними объектами, так что легко сделать вывод, что и эмоции зависят от них через посредство первичных впечатлений, но это просто непоследовательность, свойственная многим страницам первого тома (книги) «Трактата о человеческой природе»: отрицая возможность собственно теоретического разрешения вопроса, существуют ли внешние объекты и каковы они, Юм мог пользоваться понятием об этих

объектах в рассуждениях о впечатлениях, лишь вступая в противоречие с собой. В такое противоречие вступали впоследствии многие позитивисты.

73

О сходстве содержания эмоций или их структур и предшествовавших им ощущений Юм и не помышляет. Если считать ощущения причинами, а эмоции следствиями, то они, согласно взглядам Юма, никак не похожи друг на друга [1]. В интересах своей классификации Юм метафизически разрывает живую ткань человеческой психики. Ведь в

действительности не существует ни лишенных эмоциональной окраски «чистых» впечатлений, ни эмоций и желаний, свободных от чувственных восприятий или представлений. Не удивительно поэтому, что постулируемая Юмом граница между ощущениями и рефлексией проходит мало определенно и расплывается.

Надо сказать, что впечатления рефлексии, по Юму, в значительной мере зависят не непосредственно от ощущений, но от представлений и фантазий. Это вызвано тем, что содержание рефлексии сведено им только к эмоциям радости и печали,

любви и ненависти и т.д. (желания и волевые порывы Юм включает в состав эмоций под общим названием «аффектов» [2]). Это сужает познавательное содержание рефлексии, тем более что ощущения, а значит, и представления трактуются Юмом в обособлении от их объективной подоплеки — как ана-томо-физиологической, так и внешне-предметной. Рефлексия в системе воззрений Юма оказывается лишь совокупностью «внутренних впечатлений»; акты познавательной деятельности (восприятия как обладающие определенной структурой процессы познания

свойств вещей внешнего мира, рассуждения по поводу восприятий, обобщения и т.д.) остаются за пределами юмовой классификации видов перцепций.

1 Ср. гл. III настоящей книги.

2 См. гл. VII настоящей книги.

74

За пределами классификации остаются у Юма «мысли» и, в частности, «понятие» как форма мыслительной деятельности. «Понятие» не входит у Юма ни в состав рефлексии, ни в иные рубрики. Невнимание Юма к анализу

собственно мыслительных процессов, унаследованное затем Контом и Махом, получило свое выражение в таком, например, факте: на всем протяжении «Трактата...» термин «понятие» вообще не употребляется. Понятия как форма познания растворяются Юмом в представлениях [1], а умозаклучения — в привычках [2].

Своеобразное понимание рефлексии Юмом объясняется, с точки зрения историко-философского генезиса, тем, что это локково понятие было пропущено им через призму той интерпретации, которую оно претерпело в сочинениях моралиста

Фрэнсиса Гетчесона (Hutcheson) (1694—1745), в частности в его «Essay of the nature and conduct of the passions and affections» (1728). Гетчесон отказался от локкова понимания рефлексии как особого внутреннего познавательного внимания и придал ей черты большей самостоятельности: рефлексия, по Гетчесону, состоит из особых впечатлений, как бы наслаивающихся на впечатления внешнего опыта и включающих в свой состав помимо различных эмоций также моральное и эстетическое чувства [3]. Правда, в «Сокращенном изложении...»

«Трактата...» Юм как бы делает шаг назад к Локку и пишет о рефлексии уже как об активной деятельности внимания, обращенной «на какое-нибудь чувство или какой-либо предмет». Но такое понимание рефлексии не получило развития в сочинениях Юма.

1 См. гл. II, § 2 настоящей книги.

2 См. гл. III и IV настоящей книги.

3 Ср. N. K. S m i t h. The Philosophy of David Hume. London, 1941, pp. 73—76; ср.: pp. 550—551.

Может показаться, что акцент на автономность структуры рефлексии противоречит стремлению Юма

свести весь материал познания к чувственно данному, а стремление это типично для шотландского философа и вполне соответствует облику его как сенсуалиста-агностика. При ознакомлении с учением Юма о страстях может показаться, что он жертвует принципом редукции в угоду принципу простоты описания: он заявляет, что признание наличия особого, не сводимого к другим,

75

свойства доброжелательности «содержит в себе действительно более простоты», чем попытки

«свести (resolve) все поступки к эгоизму» [1]. Но здесь нет явной жертвы, так как, отказываясь от редукции явлений сознания к одному виду «данного», Юм заменяет ее редукцией явлений сознания к нескольким видам. Однако Юм не понимал того, что и в этом случае он искажал действительные факты в угоду агностическому принципу «только описания», а отказ от попыток достигнуть полное единообразие редукции равносителен молчаливому признанию невозможности ее реализации.

1 LT, II, pp. 384—385.

В отношении допущения Юмом нескольких видов «данного» заметим, что различия между ними не носили принципиального гносеологического характера. И ощущения и эмоции для Юма в равной мере суть содержание сознания, хотя он и называет рефлексию вторичной. Соответственно, среди ощущений он вообще не выделяет ни первичных, ни вторичных, следуя в этом отношении за Беркли. Такой подход к решению проблемы вторичных качеств Юм попытался изобразить как возвышение над двумя основными лагерями в философии, в

том числе над идеализмом Беркли. Расстановка позиций, по мнению Юма, здесь такова: Локк не смог вывести вторичные качества из первичных, Беркли потерпел фиаско при противоположной попытке, а он, Юм, преуспел якобы на «третьем» пути, не проводя вообще никакого различия между качествами. Но «успех» Юма был достигнут ценой уклонения от решения вопроса: вместо действительного его анализа по существу он ограничился феноменалистским описанием «того, что наблюдается». Тем не менее, а точнее говоря, именно поэтому, из позиции Юма исходила вся

последующая ПОЗИТИВИСТСКАЯ
традиция.

Объясняется это тем, что Юм в действительности пошел совсем не по «среднему» пути, хотя в качестве такового изображал избранное им направление. Эта двойственность именно и характерна для позитивистской манеры философствования, с той оговоркой, что позитивисты XX в., ограничивая себя, как Юм и более ранние позитивисты, феноменалистским описанием «того, что наблюдается», уже не были склонны, в отличие от своих

предшественников, признавать, что они занимаются именно описанием явлений и притом явлений сознания. Логические позитивисты, например, отчасти были ближе не к агностику Давиду Юму, а к неореалисту Николаю Гартману, поскольку, как и последний, предпочитали описывать «феномены», совершенно отвлекаясь от их природы [1] и считая вопрос о таковой лишенным научного смысла. В этом отношении эмпириокритики выступали с определенными онтологическими претензиями, так как постулировали «нейтральность» природы элементов мира.

1 Между прочим, этот подход оказался позитивистской абсолютизацией одной из действительных черт естествознания XX в.: информационное моделирование, например, состоит не в копировании объекта и не в раскрытии его сущностных потенций, но именно в описании его поведения, при отвлечении от вещественной его природы.

Юм же вполне откровенно признавал, что имеет дело с впечатлениями и идеями как элементами содержания человеческой психики. И все-таки

эта позиция, как мы отмечали выше, подверглась у Юма как бы косметической обработке, хотя и в ограниченной степени, ибо он постарался изобразить свою линию в вопросе о вторичных и первичных качествах как «среднюю». Но это не более как поверхностная обработка, действительная же ситуация была следующей. Д. Беркли, объясняя все качества производными от вторичных, делал акцент на их субъективность, а онтологизируя саму их субъективность в соответствии с тезисом «объекты суть комплексы ощущений», превращал вторичные качества в

своего рода первичные (не только в смысле генетического порядка, но и в смысле достоверности их содержания). Юм же в соответствии со своим агностицизмом по сути дела вообще отказывается признать, что идеи первичных (Локк) или вторичных (Беркли) качеств дают истинное знание о мире (разумеется, Локк и Беркли понимали «мир» диаметрально противоположно), а тем самым все качества превращаются во «вторичные» (в смысле субъективные). Здесь нет в действительности «средней линии», налицо лишь усугубление Юмом

субъективно-идеалистических
воззрений Джорджа Беркли.

77

В конечном счете различия между
агностицизмом Юма и более
поздним позитивизмом
десятистепенны.

Как и Юм, все позитивисты не
желали признавать того факта, что
ощущения в принципе не отделяют
человека от внешнего мира, но,
наоборот, как отмечал В. И. Ленин,
связывают его с ним и о нем
информируют. Но эта общая посылка
отнюдь не снимает с повестки дня
задачи конкретного выяснения

соотношения объективного и субъективного в самом содержании ощущений, соотношения, различного у разных видов ощущений (зрительных, слуховых, внутриорганических и т.д.) [1].

Феноменалистский подход к гносеологической оценке впечатлений не всегда проводился Юмом последовательно. Иногда он волей-неволей признавал наличие анатомо-физиологической подоплеки. «Если уничтожим нервы, — писал он, — то вместе с болью, отнимем у тела способность испытывать удовольствия» [2].
Истолковать в данном случае

«нервы» как всего лишь впечатления анатома, вскрывшего человеческое тело (не тело, а впечатления?), значило бы обессмыслить это высказывание, не сделать которого Юм не мог, так как не мог закрыть глаза на факты, известные науке его времени [3].

Важную роль в классификации видов восприятий (perceptions), по Юму, играют помимо внешних впечатлений и впечатлений рефлексии еще так называемые «идеи», или «слабые восприятия (the fainter perceptions)». Это не «идеи» в платоновском смысле и не понятия в обычном словоупотреблении. «Под

идеями, — писал Юм, — я понимаю слабые образы... впечатлений, [наблюдаемые] при мышлении и рассуждении (thinking and reasoning)» [4]. Идеи — это представления, то есть воспроизведенные с помощью памяти впечатления, или же образы фантазии, то есть воспоминания о впечатлениях, измененные с помощью воображения, способного

1 Предлагаемое нами решение проблемы вторичных и первичных качеств изложено в нашей статье «Диспозиционные предикаты в логике и проблема «вторичных» качеств». «Философские науки», 1965 г., № 5.

2 WE, p. 196.

3 По той же причине в XIV главе третьей части «Трактата...» Юм необычно для себя употребил термин *perceptions* в смысле обозначения процесса, в отношении которого *impressions* являются результатом (Т, стр. 151).

4 Т, стр. 7. Под «*thinking*» имеется в виду процесс осознания «идей», т. е. возникновения образов памяти и вообще представлений, а также процесс оперирования этими чувственными образами.

расчленять и заново комбинировать содержание памяти. Какими бы нелепыми ни казались фантастические идеи, составляющие элементы отвлечены от ощущений; в большинстве же случаев идеи, по Юму, это воспроизведение соответствующих прежних впечатлений. «...Каждое впечатление ведет за собой определенную идею...» [1]. Таким образом, идеи, по Юму, составляют содержание рефлексии от впечатлений обоих видов.

1 Т, стр. 106.

Обратим внимание на то, что Локк считал «идеи» в узком смысле слова как «отображения отдельных ощущений в представлении», непосредственным продолжением внешнего опыта, не выделяя их в рамках классификации всех видов опыта в особую рубрику. Что касается образных фантазий, то их Локк относил к числу производных «идей» субстанций или модусов (последний термин употреблен здесь в значении, принятом Локком). Хотя Локк называл «идеями» также и понятия, он отнюдь не считал понятия качественно однородными идеям внешнего опыта, то есть

элементам чувственного познания. Что же касается Юма, то он иногда пишет о «мыслях, или идеях», имея в виду, что мысли (понятия) суть не что иное, как представления, чувственные образы, пусть и не обязательно отчетливые. В этом смысле он рассуждал, например, об «идее силы». Спутывание понятий с перцепциями, непонимание качественной специфики мышления и его элементов, — характернейшая черта теории познания Юма. Ошибки, вытекающие из нее, неисчислимы. Для начала укажем хотя бы на то, что Юм не смог достаточно точно провести

разграничительных линий между понятиями, так как искал разграничений между представлениями, а границы между ними от границ между понятиями отличаются, конечно, сильно.

Что касается соотношения пониманий термина «идея» у Юма и у Беркли, то следует иметь в виду, что, превращая комплексы ощущений в непосредственно предстоящие сознанию объекты, Беркли тем самым невольно упразднил какое-либо качественное отличие между ощущениями (восприятиями) и представлениями, что и заставило его усиленно, но безуспешно искать

критерий истинности «реальных» ощущений, который позволил бы отличать их от бредовых и фантастических образов. У Юма же идеи — не только «объекты» сознания, но и отображения впечатлений.

79

Основная схема зависимости «идей» от «впечатлений» выглядит следующим образом. Чувственное впечатление (например, вкусной пищи) первично, Оно приводит к возникновению идеи (в данном случае в виде воспоминания об этой пище и об испытанном

удовольствии); эта идея, в свою очередь, вызывает впечатление рефлексии (желание пищи), на основе которого возможно появление затем идей рефлексии (они таковы: представление о ранее имевшемся желании, искусственно созданное представление о желании съесть то, чего человек в своей жизни еще не отведал, и т.д.). «Таким образом, впечатления рефлексии предшествуют только соответствующим им идеям, но следуют за идеями ощущения и происходят от последних» [1]. Эта не очень сложная схема, допускающая небольшие модификации, казалась

Юму последовательным осуществлением эмпирического подхода к содержанию человеческой психики [2]. Он добавил к этой схеме заимствованное у Локка деление идей на три вида: идеи субстанций, модусов и отношений, — но оно не сыграло в его теории познания заметной роли, кроме того, пожалуй, что наводило Юма на вопрос о способах образования сложных идей.

В этом вопросе Юм следует комбинационному принципу Бэкона и Локка, используя его также и в учении о сложных причинах [3]. Спутанные и возникшие в результате безудержного воображения идеи

модусов и отношений складываются, по Юму, на основе случайных психологических ассоциаций между впечатлениями, впечатлениями и идеями, а также между идеями. Идеи единичных «субстанций» суть составные идеи. Они образуются на основе наблюдения фактической структуры

1 Т, стр. 13.

2 Современный английский историк философии Ф. Коплестон, да и не он один, считает, что Юм есть «патрон и отец новейшего (modern) эмпиризма» (F. C o p l e s t o n. A History of Philosophy, vol. V. Oxford, 1961, p. 286).

3 Составные причины влекут за собой составные следствия (Т, стр. 131), и «отсутствие или присутствие одной части причины всегда сопровождается отсутствием или присутствием соответствующей части действия» (Т, стр. 165).

80

опыта путем соединения воедино признаков (впечатлений, а затем простых идей). Такие составные идеи обозначают целые классы «субстанций», подобных данной [1]. Отмечая все это, мы вторгаемся в область новых вопросов — учения Юма об ассоциациях и

заимствованной им у Беркли
репрезентативной теории
абстракций.

Возвратимся к вопросу о
соотношении простых идей и
простых впечатлений. Может
показаться, что Юм решает его в
материалистическом духе, поскольку
в тезисе «без впечатлений не может
быть идей» он использует локково
учение о *tabula rasa*. Но это не так.
Произведенная им замена
действительного отношения между
объектами вне нас и отраженными в
сознании их образами другим
отношением, а именно отношением
между впечатлениями и их

воспроизведениями в памяти и воображении, выглядит как несущественная деталь. В действительности она, однако, извращает суть дела. Ни в коей мере не спасают положения такие формулировки Юма, как: идеи «кажутся в некотором роде отражением» впечатлений, они суть их «точные копии», «точно воспроизводят» их [2]. Ведь Юма ставит в тупик самый естественный вопрос: а почему, собственно говоря, «впечатления и идеи разнятся лишь по своей силе и живости» и друг другу «соответствуют» [3]; почему строение сознания именно таково.

Ответ на этот вопрос тем более непосилен для Юма, что он не только не видит источника самого факта единства впечатлений и идей в некоторой системе восприятий личности, но в своем учении о личности даже попытался заменить этот факт простой их совместностью [4].

1 Имеются в виду единичные «субстанции» в локковом смысле, т. е. качественно различные предметы (петух, дерево и т.д.).

2 Т, стр. 8—9.

3 Т, стр. 10.

4 См. гл. V, § 2 настоящей книги.

Между тем, загадка разрешается, если исходить из непреложного факта длительно происходившего в процессе биологической (для «впечатлений» на ранней стадии эволюции) и общественно-исторической (для «идей») практики все более адекватного отражения вещей, событий, свойств и отношений объективного мира в сознании людей. Детали для разрешения доставляют специальные науки, в том числе физиология высшей нервной деятельности, психология, а в наши дни — и биологические приложения кибернетики.

В системе взглядов Юма непонятно, например, почему возникают и сохраняют относительную устойчивость определенные сочетания впечатлений, которые получают название «такая-то вещь», хотя очень просто, в духе Беркли, решается вопрос об их познании: познать вещь с этой точки зрения — значит так или иначе перечислить простые восприятия, входящие в нее [1]. В данном случае Беркли и Юм искаженно выразили действительную черту процесса познания, о которой Энгельс писал: «...если вы знаете все свойства вещи,

то вы знаете и самую вещь...» [2]. Но свойства вещи — это не какие-то разрозненные «черты» и «элементы», составляющие ее в итоге арифметической суммации. Они органически взаимообусловлены и переходят друг в друга в процессе бесконечного взаимодействия, так что «перечислить» свойства вещи совсем еще не значит познать эти свойства, а затем воображением собрать их в «пучки».

С точки же зрения Юма, попытки людей проникнуть «за» пределы этого воображения и познать больше того, что дается им, приводят к тому,

что наука покидает твердую почву фактов и прибегает к ненадежным аналогиям. В результате достигается не знание, но лишь вероятность. Свои рассуждения об эмпирическом познании Юм увенчал пробабилизмом [3].

В области познания Юм выделяет прежде всего сектор непосредственно наблюдаемого, то есть опытного знания. Рассуждения по поводу фактов опыта приводят к вероятным утверждениям — они составляют, по Юму, сектор апостериорных предположений и мнений, в той или иной мере основанных на отношении

причинности. Если у Локка «вероятность восполняет недостаток познания» [4], то у Юма знания и мнения («вера») [5] взаимоисключают друг друга: где появляется второе, там вытесняется первое.

1 Иными словами, знание о вещи тождественно констатации определенной совокупности ощущений и эмоций. Спустя два столетия в неопозитивизме «Венского кружка» такое понимание знания приобрело, в частности, форму иллюзии, будто констатация факта есть достаточное содержательное знание вообще (ср.

материалы дискуссии «Объективная истина в уголовном процессе». «Вестн. Моск. унта», сер. VIII, 1963, № 4, стр. 58).

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 304.

3 См. стр. 158 настоящей книги.

4 Д. Л о к к. Избр. филос. произв., т. I, стр. 634.

5 О «вере» см. гл. V, § 2 настоящей книги.

82

Есть ли все же какой-то определенный критерий человеческих знаний и если есть, то каков он? Из трактовки Юмом

перцепций и отдельных их видов прежде всего вытекает, что об истинности или ложности впечатлений (impressions) спрашивать нет смысла, так как они «просто даны» и только. Впечатления самим фактом своего существования решают, что есть и чего нет в опыте, а идеи зависят от впечатлений. Поэтому Юм писал: «...мы никогда не можем верить в существование объекта, идеи которого мы не в состоянии образовать» [1]. Если же такую идею мы в нашем сознании образуем без особых затруднений, значит имелось соответствующее ей впечатление, а

тем самым и объект (замена слова «знать» словом «верить» в данном случае не имеет принципиального значения). Характерный для Беркли способ выделения среди ощущений тех, которые «истинны» в смысле наличия их при состоянии бодрствования (в отличие от образов сновидений), не вызвал восторга Юма: он чувствовал, что апелляции к критерию «ясности» и «отчетливости» заводят в тупик. Но отказавшись от выдвинутого Беркли мерила деления впечатлений на действительные и иллюзорные, а заодно не придав большого значения самому этому делению, Юм оказался

и без критерия отличения впечатлений от идей: признак «первичности» или «вторичности» далеко не всегда обнаруживается (ведь если некто не в состоянии разыскать в своей памяти то впечатление, которое когда-то послужило первоосновой для данной идеи, это еще не дает права ни считать эту идею бессмысленной, ни объявить ее первичной и перевести тем самым в разряд впечатлений!). Кроме того, сам Юм признает, что живая, яркая идея и слабое впечатление очень близки друг к другу [2].

Эту путаницу, истоки которой не столько в недостаточности психофизиологических исследований XVIII в., сколько в субъективно-идеалистических предпосылках описания Юмом явлений сознания, унаследовали от шотландского философа агностики наших дней. И по сей день позитивисты мучительно ищут критерия отличения

1 Т, стр. 163.

2 GT, II, p. 113.

83

иллюзий от реальности в восприятиях, образов воображения

от образов памяти в представлениях [1].

Вопрос о критерии истинности перцепций, таким образом, мог стоять в философии Юма только как вопрос о критерии истинности идей, т. е. об адекватности отношения идей к впечатлениям. Во второй главе «Исследования о человеческом познании» Юм формулирует этот вопрос так: «От какого впечатления происходит эта предполагаемая идея?». С вопросом об истинности идей (в данном случае — идей причинной связи) связан тезис Юма: «Для всякой философии принципом будет то, что причины, которые не

проявляются (т. е. нет впечатлений, именуемых следствиями. — И. Н.), должны считаться несуществующими» [2]. Иными словами, идеи о том, что именно такие причины имеют место (представления об этих причинах) ложны [3].

В чем же состоят истинность и истина? «Истина бывает двух родов: она, состоит либо в открытии соразмерности (proportion) идей, рассматриваемых как таковые, либо в соответствии (conformity) наших идей объектов их реальному существованию» [4], т. е. восприятию в опыте. Бросается в

глаза зависимость этих
формулировок от учения Локка об
истине в IV книге «Опыта о
человеческом разуме», но поскольку
«идеи» Юма это совсем не то же
самое, что «идеи» Локка, то сходство
их взглядов на истину гораздо
меньше, чем кажется вначале.

1 См., например, полемику
Малколма, Линского и Айера, и в
частности статью: L. L i n s k i.
Illusions and dreams. «Mind», vol.
LXXI, No. 283, pp. 364—371.

2 WE, p. 231 (курсив наш. — И. Н.).
Эта фраза была вставлена в текст
эссе «О национальных характерах»
при его переиздании в 1770 г. В этом

высказывании Юма можно видеть зародыш неопозитивистского принципа верификации. Однако здесь есть и отличие от этого принципа, поскольку Юм считает утверждения о существовании непроверяемых причин не бессмысленными, но ложными.

3 Сами по себе «причины» (предполагаемые причины) обнаруживаются людьми, по Юму, в виде впечатлений гораздо реже, чем это имеет место в отношении следствий (следствия всегда суть впечатления), поскольку люди склонны приписывать причины

явлений различным неуловимым «силам», «духам» и т.д.

4 LT, II, p. 157.

84

Локк определял истину как (а) соответствие связей между идеями (понятиями в суждениях) связям между объектами, (б) сообразность идей (ощущений, представлений) самим объектам и их свойствам, (в) «согласие (agreement)» между идеями, т. е. любыми явлениями, предстоящими сознанию [1]. Первое и второе толкования истины Локком, безусловно, материалистические. В данном аспекте рассмотрения не

очень важно то, что формулировка (б) вступает в противоречие с мнением Лок-ка, что элементы знания, то есть «идеи», сами не суть знания. Некоторые неясности вносит также и формулировка (в), вытекающая из определения познания как «восприятия соответствия или несоответствия двух идей». Непонятно, имеется ли в виду то, что эти идеи (уже в виде именно понятий) входят в предложения, из которых одно есть следствие другого, или что эти две идеи тождественны, или же, наконец, что имеет место отношение между двумя идеями, которое

данным суждением именно и констатируется [2]. Но все сказанное не устраняет материалистического характера основного понимания истины, которое свойственно Локку: истинны те суждения, идеи в которых соотносятся так, как соотносятся вещи и их свойства в реальности.

Юм же имеет в виду, что истина означает установление соответствия (а) идей, т. е. представлений; впечатлениям и (б) соотношений между представлениями—соотношениям между впечатлениями. Апелляция Юма к «соразмерности» идей столь же

неотчетлива, как и ссылки Локка на «согласие» между ними; эта апелляция вела к тому, что он в качестве критерия истинности использует принцип непротиворечивости (непротиворечивого употребления понятий) [3]. Но это не самое главное в его взглядах на истину. Считая, что «разум совершенно неактивен» [4], Юм переносит искомое соответствие в чувственную сферу сознания, лишая ее как контроля со стороны теоретического мышления, так и общения с объективным миром. Критерий истинности суждений об идеях Юм

ищет в впечатлениях как таковых, дорога" от них к внешним объектам закрывается.

1 См. Д. Л о к к. Избр. филос. произв., т. I, стр. 558, 548—549, 514.

2 См. R. Aaron. John Locke, 2d ed. Oxford, 1955, p. 225.

3 Например, во второй главе «Исследования о человеческом уме (познании)».

4 LT, И, p. 167.

85

Но впечатления бывают и расплывчатыми и хаотическими, а содержание научного знания далеко не всегда сводится к

непосредственным впечатлениям. Как же быть? Беркли искал критерий «реальности» идей в их «ясности». Но такой критерий, как отмечалось, не привлек симпатий Юма, и он попытался опереться на другой критерий, впрочем, тоже не чуждый клойнскому епископу: простота наших знаний — вот, по его мнению, порука их истинности [1]. Эта мысль была высказана задолго до Маха, и последний отнюдь не оригинален в этой «находке». Избежать субъективизма критерия «простоты» не помогают ни голословные декларации Юма о том, что «истина и ложь не изменяются в зависимости

от разной позиции человека» [2], ни более поздние рассуждения Маха об «экономности» мира «нейтральных элементов». Субъективизм может быть устранен только на основе признания следующих фактов: (1) должен быть установлен критерий истинности самих впечатлений, (2) следует проводить различие между простотой в изложении уже открытых истин (а также в нахождении средств согласования их с другими, ранее установленными истинами) и «простотой» в смысле огрубления, а значит, искажения объективных фактов. Последняя «простота» противопоказана истине.

Именно на это обстоятельство указывает диалектический материализм, исходя из принципов отражения [3].

Характерно, что в наши дни, воюя против ленинской теории отражения, английский позитивист А. Айер повторяет по сути дела старые заблуждения Юма. Айер понял материалистическую теорию отражения так, будто она требует сравнения образов сознания только с чувственными данными, то есть опять-таки с субъективным материалом («впечатлениями» Юма). В этом случае нужен особый критерий, чтобы «не спутать» и

суметь отличить результат отражения от того, что отражается. Именно это и требует Айер. Вот что он говорил в своей лекции «Истина», прочитанной в Институте философии АН СССР [4]: «Модель, на которой основывается эта теория (т. е. теория отражения. — И. Н.), это

1 Т, стр. 167. Впрочем, сам же Юм ссылается на ясность и «живость» идеи как на причину возрастания «веры» в ее истинность.

2 WE, p. 186.

3 См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 1175—180.

4 Ср. сообщение «Лекции английского философа-«аналитика»

в журн. «Вестн. Моск. ун-та», сер. VIII, 1962, № 4, стр. 84—85.

86

фотография или карта... Данная теория не применима даже к тем моделям, из которых она исходит. Она не верна даже в отношении фотографий или карт... Для того, чтобы верно соотнести фотографию с оригиналом, нужно учесть еще одно условие, и это самое важное условие: должна быть конвенция, согласно которой карта, или картина, или фотография, интерпретируется как знак того и только того, на что она похожа... Без этого соглашения у

нас просто было бы существование двух объектов, которые похожи друг на друга более или менее близко, может быть, даже так близко, как два рукава пальто, но у нас даже не возникло бы вопроса о том, какой из объектов является истиной другого, как у нас не возникает вопроса о том, является ли правый рукав истиной левого». Айер пугает сторонников диалектического материализма непреодолимой будто бы трудностью. Мысль об этой трудности возникла у Айера вполне закономерно, — она проистекает из глубоко ошибочного взгляда, генетически восходящего к Юму,

будто «объектом», с которым
сравниваются наши
гносеологические образы, являются
те или иные «впечатления», а не
предмет вне нас, отражаемый в
наших ощущениях и восприятиях, а
затем, уже опосредованно, — в
представлениях и понятиях. В
реальном, каждодневно
происходящем процессе познания
«спутать» объект и его отражения
просто-напросто невозможно, так
как объект и его восприятие, а затем
восприятие и его репродукция в виде
представления никогда не
конкурируют в сознании на равных
правах. В смысле «существования

вообще» имеются (в первом случае) два «предмета» (объект и его чувственное отражение), но с точки зрения субъекта (то же самое с точки зрения объективного существования!) есть только один самостоятельный предмет, а именно сам объект вне нас, познаваемый через посредство его гносеологического образа. Последний существует лишь как способ отражения объекта. Никаких «двух предметов» в сознании не бывает.

Возвратимся к учению Юма об идеях. В связи с вопросом об их истинности Юм определил свое

отношение к проблеме врожденных идей. В случае признания существования последних ему пришлось бы коренным образом изменить свои взгляды на истину; об истинности врожденных идей свидетельствовал бы сам факт их наличия без какой-либо отсылки к впечатлениям (имея в виду, разумеется, то понимание «врожденности», которое было свойственно оппонентам Локка, и то понимание «идей», которое характерно для Юма).

Юм вполне определенно высказался против теории врожденных идей в духе Декарта или кембриджских платоников. Его скептицизм не мог примириться с утверждениями о существовании незыблемых «врожденных истин». Картезианская концепция врожденности требовала признания существования мудрого бога и субстанций человеческих душ как сосудов знаний, вкладываемых в них богом при рождении или даже до него. Юм обратил внимание на то, что у Декарта бог, играя роль причины врожденных идей, сам же доказывается посредством ссылки на врожденность идеи бога. Поэтому

отрицать врожденность идей значило подрывать заодно и доказательства существования бога и духовных субстанций.

Совершенно недвусмысленно Юм пишет: «...Мы признали принцип врожденности идей ложным...» [1]. Тем самым он расшатывал теоретические позиции современного ему идеализма.

Но Юм не стал на материалистические позиции. Отсюда его попытка в «Исследовании о человеческом уме» найти в вопросе о врожденных идеях «средний» путь. Средство для этого — лингвистическая трансформация термина «врожденный»,

использование фигуральных его значений.

Если понимать «врожденный» в смысле «естественный», то есть соответствующий природе вещей и из нее проистекающий, то, рассуждает Юм, все перцепции, в том числе и идеи, следует признать «врожденными» [2]. Другая возможность появляется, по Юму, если под «врожденным» понимать «данное». Мы знаем лишь то, что располагаем впечатлениями, но совершенно будто бы не знаем, как именно они нам даны, — потенциально при рождении или же как результат воздействия внешних

тел на органы чувств, а потому мы должны оставить спор об их врожденности или неврожденности как

1 Т, стр. 152.

2 Аналогично в эссе «О первоначальном договоре» Юм препарировал понятие «божественного происхождения» государственной власти: если считать, что все происходящее происходит по божьей воле, то и общественный договор есть ее следствие.

якобы лишенный реальной почвы. Кроме того, Юм предлагает еще одно решение, выдвигая третье значение термина: «Подразумеваемая под врожденным то, что первично и не скопировано ни с какой предшествующей перцепции, мы можем утверждать, что все наши впечатления врождены, а идеи не врождены» [1]. Таким поворотом дела Юм, как он полагал, убил двух зайцев: отмежевался от крайностей идеалистической спекуляции, а заодно воздержался от признания внешнего источника впечатлений, а через посредство их и идей. В то же время с категоричностью, которая

далеко не оправдана составом используемых им фактов, Юм объявляет идеи «не врожденными» в третьем смысле, то есть непременно скопированными нацело или по частям с различных перцепций. Но почти все, чего достиг Юм, сводится к тому, что он оставил утверждение о существовании врожденных идей без убедительной критики, покинув проблему на распутье, где ее подхватил Кант и преобразовал в качественно иную проблему априоризма [2].

Впрочем, уже Юм вступил на почву априоризма в том смысле, что постулировал определенную

организацию сознания. Априорно-догматический характер носят его утверждения о членении восприятий на впечатления и идеи, поскольку он ставит идеи в упрощенно однозначную зависимость от впечатлений, о составе рефлексии и ее роли в образовании идей и т.д. Последующее развитие психологии и физиологии высшей нервной деятельности смело этот схематизм, но он был удержан в позитивистской философии вплоть до 60-х годов XX в. [3].

1 И, стр. 22. В «Сокращенном изложении...» «Трактата...» Юм придал обсуждаемому термину еще

один смысл, а именно «происходящего из естественных инстинктов». В отношении к простейшим впечатлениям-эмоциям это отчасти приемлемо, но у Юма не проведена ясная граница между инстинктивными эмоциями и другими явлениями душевной жизни.

2 Ср. в этой связи: A. R e i p a c h. Kants Auffassung des Humeschen Problems. «Adolf Reinach. Gesammelte Schriften». Halle, 1921, SS. 3—4. Это же отмечал Мейнонг в «Hume-Studien» (Wien, 1882).

3 Современные нам логические позитивисты и лингвистические «аналитики» не только сохранили

расплывчатость понятий
«чувственные данные»,
«переживания» и т. п., но и
употребляют термин «априоризм» в
широком смысле, включающем и
понимание врожденности идей у
Юма, и априоризм в кантовом
смысле и конвенционализм (см.,
например, J. L. Austin. *Philosophical
Papers*. Oxford, 1961, pp. 1-22.

89

Из рассуждений Юма о врожденных
идеях явствует, сколь важно для него
было отстоять взгляд на впечатления
как на нечто «данное» и в этом
смысле не объективное и не

субъективное. Последнее требует пояснения: впечатления, с точки зрения Юма, субъективны постольку, поскольку они суть элементы содержания психики, но они как бы не субъективны, поскольку в рамках теории познания Юма стирается, отходит на задний план их противоположение миру объектов как внешнему их источнику. В результате само понятие «психического» делается в системе воззрений Юма качественно неопределенным, ибо ничего такого, что было бы непсихическим, среди предметов теории познания не оказывается. Это подметил в свое

время А. Деборин. Он пришел к выводу, что у Юма «высшей категорией, которая объединяет как объективное, так и субъективное, является «психическое» бытие или «мышление». В этом смысле «объективное» и «субъективное» однородны» [1].

Но было бы неверно полагать, что уже Юм сформировал позитивистское понятие «нейтрально данного». Внешний, объективный мир был устранен им как противоположность психическому в теории познания, но оставался таковым как предмет устойчивой веры для обычной

человеческой психики [2]. Юм был слишком «осторожен», чтобы порвать нацело с выводами повседневного опыта в этом отношении. Столетие спустя такой же «смелости» не хватило и Г. Спенсеру. Только «третий» позитивизм в начале 20-х годов XX в. оказался гораздо более последовательным в непринятии директив общественной практики человечества, без всяких колебаний выбросив проблему объективного мира за борт, чем, впрочем, добился лишь крушения своей собственной доктрины спустя 15 лет после ее провозглашения.

1 А. Деборин. Введение в философию диалектического материализма, изд. 6. М. — Л., 1931, стр. 124.

2 Поэтому не прав А. Деборин, утверждая, что, по мнению Юма, внешнего мира «вовсе не существует» (там же, стр. 126).

2. Ассоциации и абстракции

Мы уже отмечали, что Юм понимал возникновение сложных идей как

результат ассоциативных процессов.

90

Учение Юма об ассоциациях — весьма существенная часть его воззрений. Сам он в «Сокращенном изложении...» «Трактата...» указывал как на свою главную заслугу в качестве «изобретателя (inventor)» именно на разработку учения об ассоциациях.

Зачаток представления о существовании психических ассоциаций можно отыскать у Платона, который, доказывая, что вещи материального мира «напоминают» о своих идеальных

прообразах, ссылаясь на то, что они вызывают в мыслях людей соответствующие этим вещам, а значит и «идеям», понятия. «...Ты знаешь, что когда влюбленный увидит лиру, или плащ, или что-либо еще, чем обычно пользуется его любимец, то у него возникает такое состояние: познал лиру, а в мысли у него возникает образ юноши, которому эта лира принадлежит, — таково воспоминание» [1]. Аристотель в своем исследовании памяти наметил даже своего рода законы психического ассоциирования (по сходству, контрасту, совместному

существованию и
последовательности).

В новое время на ассоциации по
сосуществованию (и притом
независимые от сходства) вполне
определенно указал Спиноза: «Если
человеческое тело подверглось
однажды действию одновременно
(simul) со стороны двух или
нескольких тел, то душа, воображая
впоследствии одно из них, тотчас
будет вспоминать и о других» [2].
Нечто подобное этому можно
встретить и в «Разыскании истины»
Мальбранша. Наконец, на роль
ассоциаций в познании обратили

внимание Гоббс и — употребивший впервые этот термин — Локк.

Гоббс считал, что обычно ассоциативная «связь не урегулирована, не скреплена определенным намерением и не постоянна... представления, как говорят, блуждают и кажутся неподходящими одно к другому, подобно тому, как это бывает во сне» [3]. Аналогично и Локк видел в психических ассоциациях лишь способ образования иллюзорных, бредовых и т. п. идей. Поэтому он делал упор на то, что ассоциации, то есть «прочные сочетания идей, не соединенных от природы, ум

образует в себе или произвольно или случайно» [4]. Надо признать, что

1 Платон. Федон, 73—76.

2 Б. Спиноза. Этика, часть II, теорема 18.

3 Т. Гоббс. Левиафан... М., Соцэкгиз, 1936, стр. 47.

4 Д. Локк. Избр. филос. произв., т. I, стр. 396.

такие произвольные и даже сумбурные ассоциации действительно бывают, — сошлемся на приводимый Гоббсом пример перехода мысли от гражданской войны в Англии XVII в. к вопросу о стоимости римского серебреника.

Другой пример: причудливый переход от восприятия красного свитера к ... представлению о памятнике черкешенке Бэле, записанный К. Паустовским в его повести «Золотая Роза». Ограничение проблемы ассоциаций подобными случаями приводит к тому, что они оказываются лишь в роли помех познания, источника ошибок и иррациональных поступков.

На первый план в своих теоретико-познавательных изысканиях выдвинул ассоциации английский естествоиспытатель Д. Гартли (1705—1757), основные сочинения

которого вышли в свет позднее «Трактата...» Юма, а именно в 1746 и 1749 гг. [1]. Усматривая в ассоциациях принцип, которому подчинена вся деятельность человеческого сознания, он считал их проявлением физиологического механизма, а именно вибраций нервно-мозговых «субстанций» и, таким образом, трактовал их материалистически. Именно от Гартли и от его последователя Д. Пристли идет традиция естественнонаучного исследования ассоциативных явлений как с его неудачами, так и с его достижениями.

Совсем в другую сторону повел своих читателей Юм, рассматривая ассоциации как нечто духовно-первичное, психически «данное» [2]. По этому пути шел его непосредственный предшественник по философскому идеализму Беркли, в теории познания которого ассоциативные соединения, формируя комплексы ощущений, образуют тем самым и саму земную реальность. В этом смысле ассоциации у Беркли столь же «первичны», как и входящие в их состав элементарные ощущения, но наряду с последними они оказываются порождением воли

бога, этого как бы верховного инициатора и дирижера онтологических ассоциативных соединений, происходящих наподобие навязчивого массового психоза [3]. В филосо-

1 См. D. Hartley. Observations on man, his frame, his duty and his expectations. London, 1749, Prop. XII.

2 Много места уделено изложению теории ассоциаций у Юма в кн.: Н. Н. Price. Hume's Theory of the external World. Oxford, 1940.

3 В «Опыте новой теории зрения» (1733) Беркли рассматривал и собственно психические ассоциации (см. § 39).

фии Юма психические ассоциации играют еще более важную, чем у Беркли, роль. Юм не ссылается на божью волю, но также рассматривает ассоциации вне анатомо-физиологических и материально-практических процессов, видя в них изначальный факт, нечто первичное. Близость Юма в этом пункте к берклианским воззрениям видна, например, из последних его слов в «Сокращенном изложении...», где он говорит, что цепь ассоциаций скрепляет, «цементирует (cements)» воедино «вселенную» наших

восприятий [1]. Феноменалистски-идеалистический характер взглядов Юма на ассоциации составляет коренную слабость и порок всей его ассоциативной концепции. Возвышая роль ассоциаций в познавательном процессе, он не отказывается и от оценки, данной им Локком, а потому он как бы приземляет человеческое познание в целом, поскольку получается, что сознание, подчиняясь капризным и случайным ассоциациям, не может достигать объективных результатов, ибо на большее не способно.

Юм понимает ассоциации как разновидность «притяжения

(attraction)... в духовном мире» [2], как «принцип облегченного перехода» от одной идеи к другой. Чаще всего такой «облегченный переход» возможен тогда, когда зафиксированная в памяти последовательность впечатлений повторяется, вызывая завершение этой последовательности, т. е. воссоздание ее в полном виде, на уровне идей. В дальнейшем такой процесс закрепляется привычкой.

Ассоциации играют в теории познания Юма ту роль, которая у Локка исполнялась сознательным комбинированием идей, опирающимся на реальные

наблюдаемые связи и сходства между вещами. Но юмовы ассоциации — это случайный процесс, зависящий лишь от произвольно фиксируемого потока опыта. Не удивительно, что при таком понимании ассоциативных процессов исчезает качественная разница между их действием у людей и у животных, что Юм вполне сознательно утверждает в разделах «Трактата...», касающихся мышле-

1 См. D. Hume e. An Abstract of a Treatise of Human Nature, 1740. A Pamphlet hitherto unknown by David Hume. Cambridge, 1938, p. 32.

2 GT, I, p. 321.

ния (представления) у животных, говоря, что ассоциации «действуют тем же самым образом у зверей, как и у человеческих созданий» [1].

И для людей и для животных порядок элементов опыта относительно устойчив, хотя его устойчивость, по Юму, и не объяснима. Он обозначает ее как «естественное родство», ведущее к «взаимопритяжению» и «соединению (conjunction)» идей. Ассоциативные связи между идеями, с точки зрения Юма, необязательно ошибочны и нелепы, как получалось у Локка [2]. Однако, по мнению

Юма, они случайны постольку, поскольку вообще случаен поток фактов опыта, а привычка, скрепляющая, как стержень, ассоциативные связи, слепа, и заблуждается она столь же часто, сколько и приводит к удачным для житейской ориентации людей предсказаниям.

«Соединение» идей друг с другом Юм понимал весьма широко. Он считал, что идеи соединяются, то есть вступают в ассоциации также и тогда, когда они резко различаются между собой, контрастируют и т. п. Но основных видов ассоциирования, по Юму, три. В 4 главе I части первой

книги «Трактата...» он указывает на ассоциации по сходству, по смежности в пространстве и времени и по порядку причинно-следственных связей [3]. Классификация эта сложилась не без влияния со стороны Локка, у которого имеются аналогичные рубрики в

1 LT, II, p. 50.

2 Впрочем, уже Локк намечал различие между произвольными и невольными ассоциациями, а в отношении последних чувствовал, что резкой грани между ними и основанными на обычном опыте комбинациями простых идей в уме

нет. Если одни из невольных ассоциаций обязаны «случаю», то другие суть продукты более «естественного соотношения» (см. Д. Локк. Избр. филос. произв., т. I, стр. 395—396).

3 Т. стр. 15. Обычно возникает недоумение: почему Юм выделил каузальные ассоциации в отдельную рубрику, несмотря на то, что в своем учении о причинности он сводит их к ассоциациям по пространственно-временной смежности. Отчасти это недоумение рассеивается, когда мы узнаем, что именно в области психических явлений каузальные отношения не требуют, по Юму, при

их анализе расчленения на элементы ассоциаций по времени и пространству, так как каузальность непосредственно наличествует в этой области. Впрочем, строго говоря, Юму следовало бы на этом основании считать каузальные ассоциации не особым видом ассоциации, но характеристикой всех психологических ассоциаций. Что касается каузальных ассоциаций в отношении внешних явлений, то они, по Юму, отличаются от чисто ассоциативной каузальности рядом привходящих в них идей.

классификации видов отношений между идеями, обнаруживаемых путем их сравнения [1].

1 См., например, Д. Локк. Избр. филос. произв., т. I, стр. 329—330.

Во второй книге «Трактата...» Юм обращает также внимание на существование ассоциаций между впечатлениями рефлексии. В 4 главе IV части этой книги он высказывает мнение, что последние ассоциируются только по сходству. Однако можно показать и совсем другое, а именно, что у Юма и впечатления рефлексии, и идеи ассоциируются в конечном счете

только по принципу смежности, ибо сходство можно интерпретировать как смежность восприятий по их качеству; к смежности же, как будет показано ниже, сводятся и причинно-следственные отношения. Но сам Юм такого сведения не делает и настойчиво придерживается в «Трактате...» трехчленной классификации, в которой и идеи, и впечатления рефлексии располагаются аналогичным образом. Мало того, разновидностей ассоциаций у впечатлений рефлексии, по Юму, оказывается, строго говоря, даже несколько больше, чем у идей сенситивного

опыта, так как в случае аффектов, по наблюдениям Юма, происходят негативные ассоциации по контрасту. Кроме того, аффекты, под влиянием привычки и воображения могут не только складываться, соединяться, но и взаимно усиливать друг друга, что также можно считать за особый случай ассоциирования.

В особенности пользуется ассоциациями по сходству, согласно мнению Юма, математика, в частности геометрия с ее методами подобия, наложения и т.д. Примером таких ассоциаций из повседневной жизни может служить воспоминание об оригинале, возникающее после

того, как мы посмотрели на портрет знакомого нам лица. На ассоциациях по временной смежности и пространственной последовательности (т. е. также смежности) основаны эмпирические науки. Например, рассуждения о пригороде Парижа вызывают в памяти образ всего этого города. В качестве примера пространственно-временных ассоциаций Юм приводит также принципы единства места и времени в эстетике классицизма. Что касается каузальных ассоциаций, то они характерны для теоретической части естественных наук. Кроме

того, на них основаны теологические спекуляции и шаткие постройки философов различных школ. Не менее часто встречаются они и в повседневной жизни: вспомнив о полученной когда-то ране, мы невольно вспоминаем о боли, которая была этой раной вызвана.

Наброшенная Юмом в самых общих чертах классификация видов ассоциирования вызывает много возражений, даже если учесть уровень психологических знаний его эпохи.

Так, под ассоциациями «по сходству», которые используются в математическом мышлении, Юм имел в виду непосредственно устанавливаемые в сознании между идеями соотношения, когда при их образовании не обращаются к впечатлениям. Отсюда вытекает рассмотрение Юмом всей математики или хотя бы части ее как автономного в отношении эмпирии аналитического знания. Но такое рассмотрение лишь едва намечено Юмом, и дальнейшие перспективы его в рамках юмовой философии остались туманными. Ведь сам же Юм считает все идеи производными

от впечатлений, а ассоциации между уже возникшими идеями, которые образовались бы непосредственно, без нового обращения к впечатлениям, вполне возможны, по его мнению, и в иных случаях ассоциирования, а не только в случае ассоциаций по сходству. Поэтому возникающее из классификации видов ассоциирования деление знания на математическое и фактическое оказывается у Юма менее определенным по замыслу, чем аналогичное деление у Лейбница. Не удивительно, что оно вызвало много кривотолков.

Догматическим и недостаточно обоснованным оказывается и учение Юма об исключительной роли ассоциаций по смежности в построении эмпирического знания. Еще более непродуманно отнесение причинно-следственной связи к числу главных, наравне с двумя другими, видов ассоциирования. Ведь подведение идей под каузальное отношение нельзя считать самостоятельным видом ассоциирования: оно возникает в сознании, по мнению самого же Юма, как следствие ассоциаций по смежности во времени и пространстве и не может занимать в

рамках классификации равноправного с ними положения. Этот упрек адресовал Юму еще Томас Рид в своем «Исследовании о человеческом духе» (1764).

96

К написанию второй и третьей книг «Трактата...» Юм приступил, глубоко убежденный во всесильности принципа ассоциаций, но постепенно это его убеждение стало рассеиваться. Оказалось, что проблемы морального содержания личности и самого чувства наличия «я» нельзя раскрыть при помощи ассоциаций. В «Трактате...» Юм еще

пытался сводить верования к ассоциациям, но в «Исследовании об аффектах» он предпочитает об этом умалчивать и описывать душевные движения, которые он выявляет посредством интроспекции, без претензий на ассоцианистскую их унификацию. Как отмечает Н. К. Смит, механическая концепция психической жизни, сводящая все ее движения к ассоциациям взаимоотнопритягивающихся перцепций и опирающаяся в конечном счете на мотивы натурфилософии Ньютона, пришла у Юма в противоречие с исходящей от Гетчесона биологической тенденцией сводить

душевные явления к нерасчленимым далее чувствам, аффектам, инстинктам [1]. Вторая тенденция по мере нараставшего у Юма разочарования в способности принципа ассоциаций объяснить тождество и единство личности все более брала верх.

После Юма принцип ассоциаций не исчез ни из философии, ни из психологии. Его сторонниками были не только современник Юма Э. Кондильяк, но и позитивистски настроенные мыслители более позднего времени: Д. С. Милль и А. Бэн, а в Германии отчасти И. Гербарт. В психологии ассоцианизм

стал самым сильным течением XIX в. Но в конце концов он был поглощен более «интегральным» и еще более идеалистическим учением гештальт-психологов. Логический анализ этого принципа давно уже привел к интерпретации всех его частных случаев как разновидностей временной связи представлений [2], после чего остановка была за исследованием физиологической подоплеки этой связи. Но только материалистическая школа И. П. Павлова смогла как поставить на действительно объективную почву изучение ассоциативных механизмов, так и расшифровать

юмову «привычку», которая у самого Юма выступала как нечто изначальное и не поддающееся дальнейшему анализу.

1 См. N. K. Smith. *Op. cit.*, pp. 74—76, 223 и др.

2 Ср Т. Котарбиньский. Избр. произв. М., ИЛ, 1963, стр. 272.

97

В первой книге «Трактата о человеческой природе» Юм отстаивал взгляд на ассоциативные процессы как на основной тип связи между идеями. Очевидно, что он попытался использовать этот взгляд

при выяснении путей образования относительно устойчивых сложных, в том числе общих, идей. Рассмотрим юмову теорию обобщения и абстрагирования.

Взгляды на обобщение и процесс образования абстракций были развиты Юмом в 7 главе I части первой книги «Трактата...». В основных чертах они воспроизводят репрезентативную (представительную) теорию абстракций Беркли, согласно которой «...известная идея (т. е. чувственный образ, представление. — И. Я.), будучи сама по себе частного, становится общею, когда

она представляет или заменяет все другие частные идеи того же рода» [1]. И у Юма роль общего понятия исполняет чувственный образ одного из единичных предметов того класса, понятие которого мы желаем получить. «...Некоторые идеи единичны по своей природе, но общи в качестве представителей» [2].

1 Д. Беркли. Трактат о началах человеческого знания. СПб., 1905, стр. 43.

2 Т, стр. 26.

Такая трактовка процесса образования общих понятий основана, во-первых, на том, что

представлению об одном из элементов рассматриваемого класса ошибочно приписываются свойства понятия обо всей совокупности элементов этого класса. Юм унаследовал от Беркли пренебрежение к глубоким гносеологическим различиям между представлениями и понятиями. На всем протяжении своего исследования Юм приписывает понятиям свойства чувственных образов памяти, — наглядность, индивидуальность (particularity), пространственно-временную вычлененность и фрагментарность. Термин «conceive (понимать,

понятийно)» означает в «Трактате...» Юма «представлять», а изредка встречающийся там же термин «notion (понятие)» означает «представление».

98

Как же обстоит дело в действительности? Между представлениями и понятиями, при всей специфичности тех и других, существует диалектический переход и в генетическом и в содержательном смыслах. Поддаются процессу обобщений и представления, но лишь до некоторой степени. Они сравнительно отчетливы лишь в

своих фрагментах, отображающих практически важные для человека признаки вещей, и притом такие, что, с точки зрения этой их практической значимости, индивидуальная их изменчивость не вносит принципиальных корректив [1]. За пределами этого общие представления становятся очень расплывчатыми. Заметим, что Б. Рассел довольно метко упрекнул Юма в том, что в его концепции отвлечения признак «общность» подменен своего рода «признаком» «неопределенность».

1 Чаще всего это выражается в том, что индивидуальные отклонения

качественно и количественно невелики.

Говоря о том, что представления поддаются обобщениям, мы имеем в виду прежде всего те представления, процесс образования которых аналогичен указанному Локком механизму образования общих понятий через предшествующее абстрагирование одинаковых признаков («простых идей» внешнего опыта, в терминологии Локка). Но та же способность присуща и самым обычным «индивидуальным» представлениям и образам памяти. Последние, как правило, частичны в

том смысле, что восстанавливают ранее виденное и слышанное далеко не полностью, а лишь в отдельных его фрагментах. Во многих случаях в составе этих фрагментов выступают наиболее бросающиеся в глаза и чаще повторяющиеся признаки предметов данного их класса, т. е. именно те признаки, которыми оперировал Локк, описывая обобщения через предшествующие абстракции, приводящие к познанию «номинальных сущностей». Такие фрагменты на самом деле играют роль представителей не только данного образа в целом, но и всей вереницы подобных ему образов

целого класса предметов (например, сравнительно «простое», элементарное представление корабельного корпуса может быть не только репрезентантом более сложного образа некоторого определенного судна, но и своего рода знаком, замещающим, или также репрезентирующим, в памяти представления всех других морских судов). Таким образом, представления отнюдь не сводятся лишь к повторению предшествовавшего восприятия, но есть своего рода комбинация, схематическая структура из отдельных элементов прежних

восприятий, осуществляемая под влиянием многих факторов, в том числе ранее имеющихся знаний разного, в частности и понятийного характера.

99

Нередко люди сознательно стремятся к образованию тех или иных общих представлений, так как последним свойственна наглядность, способствующая ускорению мыслительных процессов, оперированию интуитивными их звеньями и т.д. Но теоретические возможности общих представлений все же весьма ограничены. «Обычное

представление, — писал В. И. Ленин, — схватывает различие и противоречие, но не переход от одного к другому, а это самое важное» [1]. Ограниченность теоретических функций представлений свидетельствует, однако, не о том, что они суть какая-то атавистическая, изжившая себя форма познания. Возникнув прежде понятий, общие представления и единичные представления, исполняющие роль общих, в дальнейшем сопутствуют концептуальному познанию, выступая в подчиненной, но все-таки необходимой функции.

О наличии тесной связи между представлениями и понятиями свидетельствует существование представлений особого рода, а именно образов-моделей, используемых в составе теоретического познания [2].

Конкретные образы, будучи рассматриваемы как репрезентанты общих соотношений, оказываются очень существенным элементом умозаключений уже в такой сравнительно простой форме, как модели в математическом доказательстве [3]. Когда доказываем, например, теорему о равенстве противоположных

(«вертикальных») углов, то чертеж теоремы не только поясняет ход доказательства, но на некоторых конкретных углах a и b позволяет вывести соотношение, верное для всего класса точно таких же, а также больших или меньших проти-

1 В. И. Л е н и н. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 128; см. Н. К. О д у-е в а. О переходе от ощущений к мысли. М., Изд-во АН СССР, 1963, стр. 59—63.

2 См. И. Б. Михайлова. Характер представлений в современной науке. «Философские науки», 1963, № 2, стр. 40—51; ее же. О характере обобщения в представлениях. «Вопросы философии», 1963, № 7;

ср. О. А. Ладоренко. Роль представлений в формировании и развитии научных понятий. «Философские науки», 1964, № 4.

3 Ср. Beth. Uber Locke's «Allgemeines Dreieck». «Kantstudien», 1956—1957, Bd. 48, H. 3.

100

воположных углов. Образы углов a и b не только замещают в размышлении над ходом доказательства теоремы понятия этих же самых углов, но и являются представителями понятий соответственно углов a' , a'' , a''' ... a_n и b' , b'' , b''' ... b_n , т. е. замещают понятия

одного из двух противоположных углов вообще.

Собственно говоря, репрезентирующий момент присущ всякой абстракции отождествления, делающей каждый конкретный случай выразителем чего-либо общего, имеющегося у всех явлений данного ряда. В этом смысле репрезентация входит не только в механизм функционирования представлений, но и в процесс образования понятий. Но роль репрезентации в механизме образования понятий отнюдь не характеризует саму сущность этого процесса, так что не может

послужить к реабилитации репрезентативной теории Беркли и Юма. Это тем более верно потому, что Беркли и Юм отнюдь не учитывали того, что представления взаимодействуют с понятийным мышлением, ему предшествуют в познавательном процессе, а затем и сопутствуют. Пафос этой теории Беркли и Юма состоял в стремлении вытеснить понятия представлениями, изобразить последние в качестве первых.

Во-вторых, репрезентативная теория основывалась на принципе атомарности перцепций, сформулированном в данном случае

так: «...все в природе индивидуально» [1]. Из знания об одних индивидуальных объектах не вытекает познавательных выводов о других объектах [2]. Все перцепции отделимы друг от друга, и ничто общее по своей природе их не соединяет. Ничто не мешает тому, чтобы в принципе соединять их друг с другом в произвольном порядке [3]. Перед нами, конечно, далеко идущий номинализм, для которого общее — пустой звук или, в лучшем случае, обозначение чисто случайных сходств между различными перцепциями или целыми их

группами, представленных в науке выделенными наугад примерами.

1 Т. стр. 23.

2 Т, стр. 133.

3 Т, стр. 228.

101

Однако эти «случайные» сходства между перцепциями и соединения похожих друг на друга перцепций далеко не столь случайны, как это казалось бы. В одних случаях они возникают редко и исчезают легко, в других же — воспроизводятся вновь и вновь с удивительным упорством. Этот эмпирический факт Юм не мог не признать, и поэтому он пишет, что

«не все наши перцепции могут вступать в локальное соединение...» [1]. Но почему этот факт имеет место? Почему нам не встречаются ни фиолетовые яблоки или зеленые лошади, ни кристаллы медного купороса, которые были бы шарообразными, и т. п., но то и дело мы сталкиваемся с зеленой растительностью летом, белым снегом зимой и т.д.? Для материалиста ответ очевиден: таковы свойства, связи и отношения в объективной реальности, и задача науки — исследовать их со все большей степенью проникновения в объект. Для агностика Юма ответ на

эти вопросы — совершенно непосильная задача, и непосильность ее есть следствие тех преград на пути познания, которые сам же Юм соорудил посредством исходных посылок своей философии.

В отличие от Беркли, который очень огрубленно излагал теорию обобщений и абстрагирования Локка, а отчасти и исказил ее с тем, чтобы «убедительнее» ее опровергнуть, Юм обнаруживает довольно тонкое понимание локковой концепции. Позиция его при этом сугубо критическая: Юм не считает нужным принять во внимание в качестве «смягчающего

обстоятельства» то, что Локк в отдельных своих формулировках был близок к репрезентативной концепции обобщений, так что в этом отношении мог бы быть рассмотрен в качестве провозвестника взглядов Юма. На самом деле, в 11 главе второй книги «Опыта о человеческом разуме» мы читаем: «...получаемые от отдельных вещей идеи становятся общими представителями всех предметов одного и того же рода, а их названия —общими названиями, применимыми ко всему, что соответствует таким отвлеченным идеям» [2]. Правда, это направление

мысли не получило развития в теории абстрагирования Локка, а им же здесь приводимый пример с «белизной» соответствует не столько репрезентивному способу обобщения, сколько обобщению через предшествующую абстракцию. Анализ последнего был немалой заслугой Локка, показавшего в своем учении о третьем способе образования

1 Т, гтр. 230.

2 Д. Локк. Избр. филос. произв., т. I, стр. 176—177.

производных идей, что обобщение нуждается в отвлечении [1].

Впрочем, подход к репрезентативной концепции вновь намечается у Локка, как только он начинает проводить различие между первым (через соединение простых идей) и третьим (через предшествующую абстракцию) способами образования сложных идей. Когда Локк в качестве примера образования идей субстанций (в смысле самостоятельных, отдельных предметов) по первому способу указывает на идею «человека», то возникает вопрос, чем по содержанию отличается она от идеи

«человек вообще», образованной по третьему способу. Видимо, Локк в первом случае имел в виду идею некоторого отдельного человека во всей его конкретности, но для образования такой идеи требуется не 5—6 сравнительно простых идей, которыми в данном случае воспользовался Локк, но значительно большее их количество. Из этого положения возможен простой выход, если допустить, что при образовании идеи «(данный) человек» мы располагаем идеей «человек вообще», что позволяет нам определить первую идею через род и видовое отличие, но к такому выходу

из трудности Локк отнесся недоверчиво [2]. Остается неясность [3].

А. Аарон в исследовании о Локке пытается преодолеть эту неясность посредством ссылки на то, что, образуя идею «человек» сложением нескольких простых идей, Локк пытался кратчайшим путем выявить человеческую сущность в отдельном человеке, указать на общее в единичном. Но это предположение мало что дает. Допустим, что некто отбирает из огромного количества признаков разных людей такие признаки, которые существенны для всех людей, и недопустит при этом

ошибки, несмотря на то, что этот человек не использует ранее сформированного общего понятия. Это было бы возможно лишь в том случае, если бы его интуиция действовала безошибочно, а ведь как раз ее и следует объяснить.

1 Д. Локк. Избр. филос. произв., т. I, стр. 411.

2 См. там же, стр. 412.

3 Этой неясности способствует то, что Локк не проводит четкого различия между признаками общности и абстрактности понятий. Репрезентативная концепция Беркли порывает с обоими признаками, хотя автор ее и декларировал, что желает

отбросить лишь первый из них (Д. Беркли. Трактат о началах человеческого знания, § 12).

103

Гораздо естественнее, на наш взгляд, допустить иное, а именно, что совокупность хотя бы некоторых признаков, отличающих данного человека от обезьяны, лошади и т. п., мыслилась Локком как то, что хотя бы предварительно может сыграть роль заместителя (т. е. представителя!) общей идеи «человек», которая впоследствии будет образована способом через предшествующую абстракцию. Речь

идет здесь о вспомогательном приеме, пригодном для начальной ступени исследования.

Не принял во внимание Юм и того, что его критика по адресу локкова учения о субстанции обращается против него самого, так как обнаруживается, что отвлеченная идея «субстанции вообще» образована отнюдь не репрезентативным способом, как, впрочем, и ни одним из трех основных способов абстрагирования по Локку: идея «подпоры», входящая в состав сложной идеи субстанции, не есть простая идея, и она не сводима ни к плотности, ни к

проницаемости, ни к пространственной определенности и устойчивости тел.

В ряде моментов Юм подметил действительные слабости и трудности теории Локка. Уже Беркли указал на невозможность образовать при ее помощи сложные идеи типа «цвет вообще», поскольку у отдельных цветов нет общего им всем и одинакового чувственно воспринимаемого качества [1], Юм распространяет эту критику и на идеи типа «сложная идея вообще», «простая идея вообще». Свойство «простоты», например, не поддается от-членению от чувственной

индивидуальности каждой из простых идей; последние «сходны друг с другом в своей простоте, а между тем, в силу самой их природы, исключаящей всякую сложность, тот самый пункт, в котором они сходны, не отличим и не отделим от остального [их содержания]» [2]. Если же допустить, что такое отчленение возможно, то возникает противоречие: все простые идеи оказываются сложными, так как состоят из самих себя плюс идея «простоты» [3]. Таким образом, каждая из простых идеи проста по-своему, простота ее состоит из нерасчленимого на элементы

признака именно ее индивидуального своеобразия.

1 См. Д. Беркли. Ук. соч., § 9—10.

2 Т, стр. 24.

3 На аналогичную трудность при анализе понятия «единое» указал Платон в диалоге «Парменид». Если сказать, что единое есть, то оно оказывается уже не единым, но многим, так как состоит из «единого» и «бытия»: «А когда я скажу: «бытие и единое», то разве это не оба?» («Полное собрание творений Платона», в 15 томах, т. IV. Л., 1929, стр. 43).

Нетрудно, однако, увидеть, что Юм в своих рассуждениях о том, что «простота», «сложность» и т. п. не поддаются абстрагированию, опирается исключительно на чувственные характеристики этих идей, в соответствии с тем, что термин «идея» означает у Юма представление, т. е. воззрительный образ, но отнюдь не понятие. В философии Беркли термин «идея» был применен главным образом к ощущениям, и «идеи» Юма — это как бы отражения «идей» Беркли в более глубоких слоях психики субъекта, это повторные их переживания, более способные в

соответствии с этим к самостоятельной жизни за пределами первичных восприятий объектов.

Юм принял репрезентативную концепцию Беркли, но внес в нее «усовершенствование». Оно состоит в указании на следующее обстоятельство: выделенный в качестве представителя всех элементов класса данных предметов (явлений) индивидуальный чувственный образ функционирует в дальнейшем в тесной связи с обозначающим его словом. Затем роль репрезентанта постепенно переходит к самому этому слову,

которое при его употреблении «пробуждает» в сознании представления о тех или иных отдельных предметах. Между словом и репрезентирующим образом, а затем между этим и остальными образами предметов данного их класса устанавливается ассоциация, переходящая в привычку. «Слово пробуждает единичную идею наряду с определенной привычкой, а эта привычка вызывает всякую другую единичную идею, которая может нам понадобиться» [1]. Беркли же, наоборот, отлучал слова от участия в процессе репрезентации, сформулировав на этот счет даже

соответствующую рекомендацию: «...Было бы желательно, чтобы каждый постарался, насколько это возможно, приобрести ясный взгляд на идеи, которые он намерен рассматривать, отделяя от них всю ту одежду и завесу слов, которые так много способствуют ослеплению суждения и рассеянию внимания» [2].

1 Т, стр. 24.

2 Д. Беркли. Ук. соч., § 24, стр. 58.

105

Может показаться, что будущий епископ печется лишь о продолжении борьбы Ф. Бэкона

против «признаков рынка», но другое место из «Трактата о началах человеческого знания» не оставляет никаких сомнений насчет подлинных его замыслов: он обвиняет всякий язык в том, что тот порождает в сознании людей иллюзию существования отвлеченных идей. «Так как слова столь способны вводить в заблуждение ум (поэтому я решил в моих исследованиях делать из них возможно меньшее употребление), то я постараюсь, какие бы идеи мною не рассматривались, держать их в моем уме очищенными и обнаженными, удаляя из моих мыслей, насколько

это для меня возможно, те названия, которые так тесно связаны с ними путем продолжительного и постоянного употребления...» [1].

Принимая во внимание ассоциативную связь слов с теми или иными перцепциями памяти и воображения, Юм не входит в обсуждение степени обоснованности этой связи, так как неразрывных соединений, согласно юмову принципу атомарности перцепций, не бывает, «все отличные друг от друга идеи могут быть разделены» [2], и, наоборот, в принципе могут быть соединены идеи, в самой разной мере похожие друг на друга.

Описанная модификация репрезентативизма возникла, во-первых, на основе применения Юмом его собственного учения об ассоциациях. Это учение внесло в теорию обобщения элементы случайности и произвольности (конвенциональности), значительно превосходящие тот налет условности, который в теории познания Локка приносился учением о номинальных сущностях.

Во-вторых, эта модификация складывалась на основе использования локкова понимания слов как знаков общих понятий (concepts), способных вызывать эти

понятия в сознании [3]. Отказ от концептуализма Локка в

1 Д. Беркли. Ук. соч., § 21, стр. 56. Слова в круглых скобках имелись только в первом издании и были опущены во втором прижизненном издании 1734 г., так как ставили под сомнение право Беркли на изложение им своих же собственных мыслей в письменной форме.

2 Т, стр. 77.

3 Только рецидивом свойственного Локку понимания познавательной роли слов (имен) как ассоциативных знаков можем мы объяснить наличие очень странной формулировки в недавно опубликованных историко-

философских очерках «Современная философия и социология в странах Западной Европы и Америки» (М., «Наука», 1964), где утверждается, что авторы семантического определения истины пытались создать иллюзию, будто «проблема истины должна получить свое разрешение именно путем выяснения, соответствует ли название (т. е. имя. — И. Н.) предложения самому предложению» (ук сб., стр. 322).

106

пользу номинализма привел Беркли к отрицанию какой-либо положительной функции слов в

процессе обобщения, т. е. к своеобразному нигилизму в отношении языка. В этом пункте Юм предпочел возвратиться от номинализма Беркли к концептуализму Локка. Но это попятное движение оказалось очень противоречивым: оно вновь сблизило Юма с номинализмом, — на этот раз в интерпретации, близкой к учению Гоббса о роли знаков в познании, но ему же противоположной по своей враждебности к тезису о познаваемости объективных закономерностей мира [1]. Забегая вперед, подчеркнем, что номинализм в учении Юма об абстракциях

помогал ему растворить закон причинности в единичных и неповторимых случаях каузальной связи.

1 Именно в номинализме упрекал юмову теорию абстракций 3. Гуссерль (см. E. H u s s e r l. Logische Untersuchungen, 2, Bd. 2. T. I. Halle, 1913, SS. 184—215); ср. F. Sauer. Ober das Verhalthis der Husserlschen Phanomenologie zu David Hume. «Kantstudien», 1930, Bd. 35.

Одновременно с признанием роли слов как средств концентрации общих свойств в процессе абстрагирования Юм в большей

степени, чем Беркли, попытался растворить собственно понятийные элементы познания в чувственных образах. Ведь Беркли постарался не подставлять под огонь номинализма теологическую часть своих построений. Утверждая, что *esse est percipi*, клойнский епископ приписал всем комплексам ощущений общее свойство «быть объектами», тогда как Юм воевал против всех подобных генерализаций, что мы видели на примере его отношения к признакам «простоты» и «сложности» у идей. Но в теоретических рассуждениях Юма возникает после этого своеобразная ситуация: в духе

репрезентативизма он подвергает критике различные конкретные формы религиозных верований, но в то же время выводит из-под ее огня «религию вообще», не имеющую конкретных репрезентантов.

107

В неявной форме Юм вынужден был признать, что локкова теория абстрагирования гораздо более пригодна для практических целей, чем теория Беркли. Подъем ко все более высоким уровням абстрагирования, например от «волка», «коровы» и т.д. к «животному», средствами

берклианского репрезентативизма вообще не осуществим, так как «животное» должно быть представлено каким-то единичным волком, коровой и т.д., т. е. теми же репрезентантами, что и эти виды живых существ в отдельности. Между тем переход от слова «корова» к слову «животное» осуществляется то и дело, и возможно это именно потому, что со словами-именами связаны понятия, обладающие свойством обобщения. Это свойство фиксируется механизмом локковой теории абстрагирования, хотя и несовершенно, но оно никак не

может быть ухвачено приемами репрезентации.

В связи с этим обстоятельством теория абстрагирования Юма оказывается проникнутой эклектическим компромиссом. Покажем это на примере рассуждений Юма насчет образования отвлеченного понятия (представления) «круглая форма».

Юм признает, что репрезентативным способом абстракция «круглая форма» недостижима, так как невозможно найти наглядный пример круглоты, которая не была бы в то же время чем-то твердым, так

или иначе окрашенным и т.д. После этого он пытается найти выход из затруднения, ссылаясь на процесс мыслительного сравнения шаров из разного материала, при котором мы «не думаем» об их плотности, окраске и т.д., т. е. как бы отворачиваемся от этих идей и сосредоточиваемся лишь на идее формы шаров. В подобных случаях «мы сопровождаем свои идеи чем-то вроде размышления» [1]. Но сознательно «не думать» о различиях невозможно (заставляя себя не думать, мы тем самым думаем о данном предмете мысли), и поэтому Юм предлагает иное: думая о

различиях, «не упускать из виду» в мыслях (представлениях) сходства между разными шарами.

1 Т, стр. 28.

Но что же такое представляет собой это «недумание» о различиях между предметами и «думание» о сходствах между ними? Ведь это соответственно абстрагирование от одних свойств предметов и сосредоточение на других, которые, как показывает их сравнение, являются общими для всех предметов данного класса. Иными словами, это два предварительных этапа на пути образования общих идей по способу

Локка! Именно этим способом Юм сам же иногда и пользуется.

108

Но Юм далек от мысли променять Беркли на Локка. Дистанция между его, Юма, и локковой теориями обобщения велика, сравнительный же анализ их — отнюдь не в пользу Юма. Характерные особенности всей совокупности взглядов Юма на обобщение — упование на слепую силу ассоциирования и недооценка собственно понятийных форм мышления — были следствием той глубокой пропасти, которая разделяла агностика Юма и

материалиста Локка при решении ими основных философских вопросов. Шотландский агностик не смог широко воспользоваться завоеваниями локковой теории познания и не смог освободиться от ее недостатков: так, известный круг в учении Локка об обобщениях (для подбора индивидуумов, необходимых для сравнения их на предмет выявления общих для всех них простых идей, надо уже заранее располагать искомым общим понятием) повторился в учении Юма: для того, чтобы индивидуальный образ мог играть роль представителя всего класса

подобных индивидуумов, надо заранее определить этот класс, точно указав его границы, а как это сделать, — Юму остается неясным... Ясность в этом вопросе достижима только на основании учения диалектического материализма о гносеологических функциях практики, которое, совершенно отсутствовало у Юма.

Между тем, ребенок посредством своего практического опыта (и еще до появления в его голове каких-либо понятий) в состоянии отсортировать круглые предметы от угловатых, колющихся и т. п. Психологические эксперименты, имеющие целью

выяснить, как именно фактически протекают процессы абстрагирования и обобщения у детей и взрослых лиц, показывают наличие тесной слитности сенситивных и мыслительных моментов на всех этапах этих процессов при определяющем воздействии практической деятельности на оба эти момента [1].

1 См. Ж- Пиаже и Б. Инельдер, Генезис элементарных логических структур. М., ИЛ, 1963.

109

Следует заметить, что в процессе познавательного отражения

репрезентативность действительно имеет место, хотя и не слишком большое. Особенно она проявляется в актах узнавания и моделирования. Однако в юмовском понятии репрезентативности были ошибочно слиты два различных вида узнавания: (1) как обобщения, при котором мы узнаем, что некоторое новое явление есть частный случай уже выявленного ранее класса явлений, (2) как отождествления (приблизительного) некоторого нового явления с одним из частных случаев явления, входящих в данный класс.

Указанные выше коренные недостатки теории абстрагирования Юма были частично — но далеко не полностью! — исправлены в последующем развитии английской буржуазной философии лишь в отношении оценки роли понятий в познании. Это нашло свое выражение в теории индуктивного вывода и объяснения законов природы у Д. С. Милля. Именно в применении к научным законам Юм, как мы увидим в главах о причинности, использовал репрезентативную теорию обобщений не как средство объяснения общих понятий,

имеющих в науке права гражданства, но как орудие разрушения научных генерализаций. Не порывая до конца с агностицизмом, Д. С. Милль пошел по иному, более конструктивному пути [1]. Но и эти — довольно скромные — завоевания логики Милля были утрачены в неопозитивистских концепциях абстракции [2] и в особенности в учении позднего Л. Витгенштейна об обобщении и значении. Связь Витгенштейна и Юма в этом аспекте отмечает А. Бассон.

В «Синей и коричневой книгах» (1958), а также в «Философских исследованиях» (1952, § 66—67 и

др.) Витгенштейн развил учение о так называемых «семейных сходствах (family resemblances)». Согласно этому учению, слова-имена присоединяются к группе предметов (явлений), которые, как правило, не имеют ни общих для всех них свойств (как этого требовал Локк), ни наглядного подобия, позволяющего какому-либо одному предмету быть представителем от всей их группы (чем удовлетворялся Юм). При расположении в ряд каждой такой группы предметов возникает картина по-

1 См. Д. С. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной, кн. III, гл. XII—XIV. М., 1900.

2 См. Д. П. Горский. Вопросы абстракции и образование понятий. М., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 51—62, 194—200, 329—331.

110

степенного перехода свойств, одинаковых лишь для более или менее соседних, но отнюдь не для всех инстанций этой группы. «Рассмотри, например, — пишет Витгенштейн, — события, которые мы называем «игры». Я имею в виду настольные игры, игры в карты, игры

в мяч, спортивные состязания и т.д. Что является общим для них всех? — Не вздумай сказать: «У них что-то должно быть общим, иначе они не назывались бы «играми», — но посмотри, нет ли у них чего-либо общего. И если ты согласишься, то ты, правда, не увидишь ничего такого, что было бы им всем общим, «о ты увидишь сходства, родственные отношения (Verwandtschaften, relationships) и притом целую их серию. Как говорят, — не думай, но смотри!» [1]. Если обозначить каждый из признаков отдельных событий (предметов) определенной буквой, получим примерно

следующую схему, которая поясняет мысль Витгенштейна и из которой видно, что границы обозначаемого класса расплывчаты и переходят в иные классы с неуловимой постепенностью: ...ВСДЕ, АСРЕ, АВДЕ, АВСЕ, АВСД, ВСДФ, СДФК, MNFK...[2].

Что же тогда делает одинаковой судьбу всех этих случаев, имея в виду, что ко всем их приложимо именно данное слово (в приведенном примере слово «игра»)? Это делает только само слово-имя, приложенное ко всем этим чувственным случаям в данном национальном языке в соответствии с его правилами

лексики и грамматики. Правила эти Витгенштейн считает чисто условными, принятыми по договоренности, так что и сам язык выступает в его представлениях в роли игры. «Но тогда [скажете Вы] употребление слова не урегулировано; «игра», в которую мы с ним играем, не упорядочена. — Да, оно не полностью ограничено правилами; но ведь также не бывает правил, например, насчет того, как высоко или с какой силой можно бросать мяч в теннисе, однако теннис все же есть игра и у него также есть правила» [3]. Итак,

картина проясняется: правила языка, а значит, и

1 L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*, thesis 66. Oxford, 1958, p. 31 (курсив мой. — И. Н.).

2 См. подробнее в нашей рецензии на книгу Д. Остина «Sense and Sensibilia» в журн. «Вопросы философии», 1963, № 5, стр. 170; ср. «История философии», т. VI, кн. 2, разд. «Неопозитивизм». М., «Наука», 1965, стр. 101—102.

3 L. Wittgenstein. *Op. cit.*, thesis 68, p. 33.

распределение имен, значения и обобщения есть, да и то лишь в лучшем случае, то, что общепринято, что в свою очередь понято тривиально: есть «то, что есть».

Как и Юм, Витгенштейн предпочел заменить понятия чувственными представлениями. К концу своей жизни он разочаровался в познавательных возможностях логики: «не думай, но смотри!» — такова его «высшая» мудрость... [1]. Но кое в чем лингвистический аналитик XX в. пошел по сравнению с агностиком XVIII в. вспять. Психологический ассоцианизм Юма не устраивает Витгенштейна

вследствие «чрезмерной» своей — по меркам последнего — объективности. Подоплека образования общих понятий (представлений) у Юма во многом зависит от случайностей потока опыта, запечатлеваемых ассоциативными связями. Однако этим случайностям ассоциации следуют более или менее верно, послушно отражая их в своих сцеплениях. Подоплека же образования общих имен (значений) у Витгенштейна почти полностью субъективна, поскольку границы между значениями он устанавливает по существу произвольно; они

полагаются тем, где их утверждает конвенция. Стоит отметить, что концепцию «семейных сходств» использовал ныне для «углубления» критики причинности лингвистический позитивист 3. Вендлер [2].

Так завершается длительный исторический процесс субъективизации такого исключительно важного для науки механизма, как процесса образования абстрактных и общих понятий. Психологизм Юма был существенной вехой на пути деградации буржуазных концепций отвлеченного познания.

1 В этой мнимой мудрости, извращенно фиксирующей примат практики над мыслью, Л. Витгенштейн не одинок. Нечто похожее пропагандируют ныне и «общие семантики» в США (см. об этом, например, в сб. «Критика современной буржуазной философии и социологии». М., Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1961, стр. 64 и др.).

2 См. стр. 204—205 настоящей книги.

3. Пространство и время

Идеи появляются и ассоциируются во времени, впечатления — во всяком случае многие из них — переживаются, кроме того, как локализованные в пространстве. Но что же представляют собой время и пространство?

112

На взглядах Юма на пространство и время лежит печать воззрений Беркли. В посвященной этим вопросам второй части первой книги «Трактата о человеческой природе»

[1] Юм, по сути дела, продолжил беркли-анскую критику учения Декарта о тождестве материальности и протяженности (а значит, о материальности протяжений) и учения Ньютона об объективности пространства и времени. Одновременно это был поход и против ньютонианских представлений об абсолютности пространства и времени, но не в этом, конечно, заключался реакционный характер усилий Беркли и Юма: реакционность их состояла не в том, что они отрицали абсолютность пространства и времени, а в том, что они спутывали,

отождествляли абсолютность с объективностью. Следующей ошибкой было утверждение Беркли, что пространство и время существуют только в сознании, пространство «не может существовать вне духа» [2]. Эту явно идеалистическую мысль усвоил Давид Юм, продолжив тем самым поход Беркли против физики Ньютона.

Однако тезис о духовности пространства и времени можно понимать по-разному. Понимание этого тезиса у Юма несколько иное, чем у Беркли, считавшего, что пространство есть представление,

порожденное божественным духом. Юм отошел от Беркли в данном вопросе отчасти под влиянием Ф. Гетчесона и П. Бейля. Гетчесон в «Опыте о природе и действии аффектов и склонностей» (1728) нацело отрицал чувственный характер пространства и времени, откуда вытекало, что они не могут быть представлениями. Бейль в статье о Зеноне Элейском, помещенной в IV томе его «Исторического и критиче-

1 К этой теме Юм возвращается вновь во второй главе четвертой части в связи с проблемой

существования объектов «вне» субъекта.

2 Д. Беркли. Трактат о началах человеческого знания, § 116. В разной связи Беркли затрагивает вопрос о сущности пространств? также в своих работах: «О движении... (De motu...)», «Аналитик...», «Защита свободомыслия в математике...», «Математическая смесь... (Miscellanea Mathematica...)» и др. Следует заметить, что в работах «О движении» (1721) и «Аналитик...» (1734) Беркли приближается к тезису, что математика и физика представляют собой знаковые

теоретические конструкции, не претендующие на достоверность, но всего лишь удобные для предсказания будущих ощущений. В отличие от своей прежней точки зрения Беркли уже допускает бесконечную делимость отрезка линии на точки.

113

ского словаря» (1695—1697), излагая различные взгляды на характер и свойства протяженности, пришел к выводу, что люди не располагают никакой чувственной идеей пустоты [1]. В результате Юм высказывается сдержанно об онтологической

проблеме пространства и времени, и его занимает лишь вопрос, чем являются пространство и время для нашего сознания. Там, где Беркли был прямолинеен, Юм уклончив.

Если пустое пространство не воспринимаемо, значит его перцепций быть не может и для восприятий его нет. В этой связи Юм ставит под сомнение и восприятия «места», например, в случае, когда обсуждается факт локализации психики в человеческой голове. «Объект может существовать и тем не менее не находиться нигде» [2]. Шотландский агностик не заметил, что столкнулся с новой трудностью,

поскольку признавал локализацию соединений зрительных и осязательных перцепций и истолковывал личность как пучок перцепций. Ведь пучки, совокупности восприятий не могут существовать помимо количественных соотношений, а последние невозможны помимо времени или пространства [3].

1 Пространные сопоставления высказываний П. Бейля и Д. Юма можно найти в кн.: N. K. Smith. The Philosophy of David Hume, pp. 284—288, 325—338. Автор этой книги преувеличил размеры воздействия Бейля на Юма в понимании

пространства, и мы полагаем, что влияние Беркли здесь было гораздо более существенным. Но чтение статей Бейля не прошло без влияния на Юма в ряде других отношений: оно сказалось в рассуждениях о понятии скептицизма, о разуме у животных, о попытках космологического доказательства правоты теизма и о свойствах субстанции в связи с оценкой учения Спинозы (о последнем см. стр. 138 настоящей книги).

2 Т, стр. 218.

3 Это показал в своей трансцендентальной эстетике И. Кант, однако он истолковал свои

результаты как довод в пользу априоризма.

Юм считает возможным говорить относительно существования пространства и времени по преимуществу в следующем смысле: пространство и время — это способы упорядочения субъектом (опять-таки непонятно? где и как существующим) восприятий и идей. Упорядочение это состоит в том, что происходит отвлечение от чувственного содержания перцепций и чувственной стороны их структуры. Что же остается в результате такого отвлечения? На основании того, что

уже известно нам об искажении Юмом понятия «простота», нечто подоб-

114

ное можно ожидать от него и в отношении «пустоты». Так оно и оказывается. Ведь, как мы знаем, Юм недоверчиво отнесся к обобщениям через абстракции. Юм предпочитает, однако, в этой затруднительной для него ситуации пойти по стопам Беркли, воспроизведя многое из его «Опыта новой теории зрения».

Те объекты, о которых математики говорят как о «точках», имеют, по

Юму, в качестве своих реальных прообразов минимальные впечатления зрительного или осязательного характера. Важно заметить, что «точки» для Юма — это отнюдь не «идеализированные абстракции»: по его мнению, чувственный характер присущ не только прообразам математических понятий, но и самим этим понятиям. Он полагает, что геометр, размышляя о «точках», имеет дело лишь с представлениями (идеями) чрезвычайно малых обесцвеченных пятнышек и не более того. Эти «пятнышки» суть берклиевы *minima sensibilia*, не имеющие частей, но,

видимо, как-то по-своему
протяженные. Таким образом,
позицию Юма можно изложить так:
мы не знаем никаких
математических «точек», но знаем
«точки» психологические, отличие
которых от их также
психологических прообразов состоит
в том, что они суть идеи, а их
прообразы — впечатления.
Аналогично Юм видел прообраз
абстракции «момент» в минимально
воспринимаемом интервале между
переживаниями следующих друг за
другом впечатлений, а сам такой
«момент» представляет собой

наименьший интервал между соседними идеями.

После этого Юм распространяет свои определения на пространство и время в целом: первое есть обобщение порядка минимально-малых перцепций, а второе — обобщение последовательности появления перцепций в сознании [1]. На этих определениях лежит печать берклианской привязанности к психологической воззрительности и берклианского субъективно-идеалистического подхода к фактам. Правда, в отличие от Беркли и притом непоследовательно, Юм считает, что могут существовать

прообразы «точек», меньшие по своим размерам, чем обычные *minima sensibilia*, т. е. минимальные восприятия [2]. Видимо, Юма смутили факты микроскопических наблюдений, и он не решился согласиться с Беркли, со-

1 Т, стр. 54, 38—40.

2 Т, стр. 49.

115

гласно которому невооруженным глазом и в микроскоп мы видим совершенно разные объекты, поскольку переживаем разные восприятия. Но нет ни малейших оснований видеть в Юме то ли

продолжателя античных, в том числе демокритовой, традиций учений об атомарных физических «точках», лишенных частей, то ли предшественника современных нам предположений о квантовом характере пространства и минимальных длинах, Юм возвращается под сень берклеанства и утверждает, что в принципе существует лишь то, что воспринимается, и «самая идея протяжения скопирована не с чего иного, как с впечатления, и, следовательно, должна вполне ему соответствовать» [1].

В полном единогласии с Беркли Юм убежден, что существуют «соседние» точки, и выступает в «Трактате...» против признания бесконечной делимости пространства и времени. Чувственные «точки» соприкасаются друг с другом и заполняют всю область восприятий. «Пустые» пространство и время — это лишь фикции, возникшие в результате того, что от восприятий были абстрагированы расстояния (разрывы) между отдельными перцепциями.

Все эти тезисы Юма крайне противоречивы и запутаны, что

немало способствовало большому разногласию в оценках взглядов Юма на природу математического и, в частности, геометрического знания (И. Кант, В. Виндельбанд, Р. Метц, Б. Рассел и др.). Тезисы Юма предполагают наличие протяженности у впечатлений окрашенных «точек» как их простого и, видимо, далее необъяснимого неотъемлемого психического качества, а в то же самое время апеллируют к обобщениям через предшествующую абстракцию, к которой Юм прибегает, как мы видели, когда желает объяснить понятие «круглая форма».

Совершенно неясно, что Юм понимает под расстояниями между перцепциями: ведь минимальные «соседние» перцепции примыкают друг к другу без промежутков между ними, а расстояния между не соседними перцепциями сводятся к сумме расстояний между «соседними» перцепциями, каждое из которых (расстояний) он принимает равным нулю, так что нулю должна равняться и сумма этих расстояний.

116

Как показали исследования современного нам японского логика

С. Ширази, вполне возможно построение непротиворечивой аксиоматики на базе допущения «соседних» точек, т. е. конечной делимости протяжений. Однако это требует довольно искусственной интерпретации «конечной делимости», и, поскольку речь идет не о квантовании физического пространства, но о мыслительном разделении абстрактно-геометрических протяжений, Ширази принимает принцип бесконечного перехода от одних уровней «неразличимости» двух соседних точек к другим, более глубоким, ее уровням. Так,

бесконечность, изгнанная в дверь, вновь влетает в окно, а введение уровней неразличимости в скрытой форме либо влечет за собой феноменалистский подход к проблеме, либо, в лучшем случае, оставляет нерешенным вопрос, какой подход — феноменалистско-идеалистический или же материалистический — здесь необходим.

Прибегая к помощи обобщений через абстракцию при конструировании представления о нечувственных пространстве и времени, Юм полностью остается на платформе репрезентативизма в понимании

точек и моментов, то есть элементов пространства и времени. Совершенно в духе репрезентативной концепции он трактует «точки» в науке и в сознании ученого в виде чувственных представителей всего класса чувственно воспринимаемых точек. Шотландский философ оказался столь непоследовательным вовсе не из желания во что бы то ни стало быть «верным» сенсуализму, а из-за стремления одним махом разделаться с антиномиями конечного и бесконечного, например, в фактах несоизмеримости отрезков (эти факты были изложены, например, в руководстве по

геометрии Малезье, наставника внука Людовика XIV, которое внимательно прочитал Юм). Что касается рассуждений Юма о времени, то в них сталкиваются понимание времени как абстрактного образа комплекса «протяжений» событий и как способа появления перцепций, иллюстрируемого репрезентативным образом.

При всех апелляциях Юма к наглядности, убедительности и удобству развиваемых им взглядов, рисуемый им идеал чувственно-воззрительной геометрии звал современников не вперед, к

дальнейшему развитию
теоретического естествознания, но
назад, к исходным, грубо-

117

поверхностным представлениям. В
отличие от Беркли, настойчиво
нападавшего на открытия Ньютона,
Юм не объявлял войны против
научных абстракций, но глубокое его
неверие в человеческий разум
невольно приводило его в лагерь
субъективных идеалистов. Само по
себе указание Юма на
эмпирическую подоплеку геометрии
было правильным, но это указание,
пройдя феноменалистско-

идеалистическую редакцию,
превратилось в свою
противоположность: вместо
выявления объективной основы этой
ветви математического знания, оно
ориентировало лишь на ограничение
ее дальнейшего развития и на
принижение значения уже
достигнутых в ней результатов.
Вначале Юм, как и Беркли, считал
геометрию приблизительной наукой,
от которой люди получают не
истину, но лишь вероятные сведения.

Эти взгляды Юма были проникнуты
крайним психологизмом,
сближающим его в понимании
природы геометрического знания с

Д. С. Миллем и Э. Махом. Совершенно напрасно автор современной книги о Юме Ф. Забег пытается преуменьшить психологизм Юма, утверждая, что «он использовал только философский язык своего времени...», обремененный психологизмом, но якобы лишь потому, что иной язык в ту пору еще не сложился [1].

Надо добавить, что понятие чувственной протяженности есть результат очень упрощенного подхода к явлениям психики. Ведь восприятия и представления объектов, обладающих пространственными параметрами,

сами по себе обладают тремя измерениями не больше, чем понятия о таких объектах. Они вообще не обладают физическими свойствами, хотя и локализованы в части пространства, занимаемой человеческим мозгом: восприятие кубического тела не имеет ни граней, ни вершин, представление о Монблане занимает не больше места, чем представление о лесном муравье. Формирование гносеологического образа в сознании есть «вытянутый» во времени процесс [2].

1 См. Farhang Z a b e e c h. Hume, precursor of modern empiricism. An

analysis of his opinions on Meaning, Metaphysics, Logic and Mathematics. The Hague, 1960, p. 5.

2 Ср. В. С. Тюхтин. О природе образа (психическое отражение в свете идей кибернетики). М., Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1963, стр. 47 и др.

118

Сомнительный «идеал» чувственно-воззрительной геометрии не удовлетворил и самого Юма. В его «Исследовании о человеческом уме (познании)» геометрия, в отличие от «Трактата...», уже не изображается им в качестве науки, целиком

погруженной в эмпирическое. Юм потерял и уверенность в том, что его решение вопроса о пределах делимости пространства правильно. Но из одной ошибки он впал теперь в другую, ей противоположную. Юм вообще изолировал геометрию от опытно-фактуальной подоплеки и отнес ее в рубрику внеэмпирического знания о величинах, возникающего из деятельности воображения (сознания). Уже в «Трактате о человеческой природе» он отрицал эмпирический характер учения о числах и величинах (арифметики и алгебры). Поскольку теоретическое знание, по Юму,

возможно лишь как сопоставление и ассоциирование представлений (идей), то в арифметике и алгебре естественно, по его мнению, ограничиться непосредственным усмотрением аналитических соотношений между наличными идеями. Так было в «Трактате...», теперь же Юм изъяснял из эмпирии и геометрическую науку. В теории познания Юма образовался раскол между эмпирическим и математическим знанием, напоминающий ранее возникший у Лейбница раскол между истинами факта и истинами «разума» (аналитическими) и приближающий

Юма уже не к молодому Беркли, но к Локку.

Различие в гносеологическом толковании арифметики и геометрии в «Трактате...» было обосновано очень слабо. Кант впоследствии поступил куда более логично, связав арифметическое знание с созерцаниями времени (временной последовательности), тогда как до Юма Декарт своей аналитической геометрией продемонстрировал органические связи между пространством и количеством, а Лейбниц мечтал о геометрии как о строгом исчислении [1]. Приняв в «Первом Inquiry» в принципе

одинаковую интерпретацию различных отделов математики, Юм избавился от одной из своих слабостей, но не обрел силы.

1 См. G. W. Leibniz. Fragmente der Logik. Berlin, 1960, S. 22.

119

В самом деле, поставим вопрос: каков, по Юму, источник математического творчества нашего воображения? Если в «Трактате...» он ссылался на то, что зрительные и осязательные впечатления, с которыми имеет дело сознание (mind), «реально-протяженны» [1], то

в «Первом Inquiry» Юм пытается найти выход из обступивших его со всех сторон трудностей посредством более полного обособления протяжений, величин и чисел от всех прочих идей, после чего они подлежат самостоятельному изучению. «Так как составные части количества и числа вполне однородны, то отношения между ними (постепенно) становятся сложными и запутанными; и что может быть интереснее и полезнее прослеживания, с помощью разнообразных посредствующих членов, равенства или неравенства этих частей в их различных

комбинациях!» [2]. Изменение во взглядах Юма на геометрию произошло, возможно, под влиянием Лейбница, считавшего, что чувственный опыт не может быть источником всеобщего, безусловного и необходимого знания, которому свойственна аналитичность. Но, спрашивается, каков же все-таки источник идей количества и числа? Определенного ответа на этот вопрос мы у Юма не находим.

Судя по тексту 12 гл. «Исследования...», можно прийти к выводу, что Юм надеялся избавиться от затруднений не столько через указание на «особый» источник

математических идей, сколько путем отказа от сопоставления результатов их дедуктивного исследования с эмпирическими фактами. Это видно как из приведенной выше цитаты, так и из предшествующих этим словам Юма его рассуждений: Юма смущают не сами выводы математического анализа о разных порядках бесконечно малого, но то, что они вызывают замешательство в сознании людей, свыкшихся с повседневным опытом [3]. И в итоге Юм беспомощно останавливается на полпути: в последнем абзаце «Исследования...» он выделяет «абстрактное рассуждение о

количестве или числе» в особую область знания, а несколькими страницами выше вновь проводит мысль о существовании «физических» (читай: психологических) точек и соблазняет математиков репрезентативной теорией общих идей, призванной отвлечь их от абстрактных умствований. «...Все идеи о

1 Т, стр. 221.

2 И, стр. 192.

3 И, стр. 184—185.

120

количестве, — пишет Юм, — на основании которых рассуждают

математики, не что иное, как частные идеи, которые доставляются нам чувствами и воображениями, а следовательно, не могут быть делимы до бесконечности. Покамест я удовольствуюсь этим намеком и не стану развивать его дальше. Все любящие науку, конечно, должны заботиться о том, чтобы не возбуждать своими заключениями насмешек и презрения невежественных людей; данный же мною намек, мне кажется, указывает самое удобное решение упомянутых затруднений» [1]. Итак, математик может пуститься в «абстрактное рассуждение», но он обязан

считаться с мнениями...
невежественных людей! Нечего
сказать, воодушевляющие
перспективы нарисовал Юм перед
математической наукой.
Современники мало потеряли оттого,
что Юм по совету друзей
воздержался от публикации и,
видимо, уничтожил сочинение,
написанное им специально на тему о
математическом познании.

1 И, стр. 186.

Можно сделать еще один вывод.
Несмотря на различный подход к
геометрии в «Трактате...» и в
отдельных местах «Первого Inquiry»,

оказывается, что гносеологическая характеристика объекта этой науки в рамках воззрений Юма почти не изменилась. Протяженность как свойство впечатлений есть то, что переживается сознанием, то есть она субъективна. Если же протяженность начинают рассматривать как продукт абстрактного воображения, то она и подавно субъективна. В этом очень узком субъективно-идеалистическом диапазоне и колеблется точка зрения Юма.

Конечно, во взглядах Юма на пространство и время была частица истины: отрицая их существование «вне» перцепций, он в искаженной

форме отразил в своем сознании тот факт, что пространство и время не существуют самостоятельно, абсолютно, т. е. вне и помимо движущейся материи, и что лишь в форме идеализированных абстракций пространственно-временной континуум может быть объектом специальных научных исследований. Последнее есть фундаментальный факт, установленный физикой XX в. и предвосхищенный философией диалектического материализма еще в третьей четверти XIX в. в трудах Ф. Энгельса «Анти-Дюринг» и

«Диалектика природы». Но частица истины во взглядах Юма была совершенно завалена феноменалистски-идеалистическим хламом: если Декарт и Спиноза абсолютизировали пространство как субстанцию или как атрибут, выражающий собой саму сущность субстанции, то Беркли и Юм абсолютизировали факт несамостоятельности пространства, заодно перечеркнув и его объективность; абсолютизация в их философии выпала и на долю чувственно воспринимаемых качеств материи, которые были превращены

ими в переживания человеческой психики.

Субъективно-идеалистический феноменализм Юма в понимании пространства и времени трансформировался в дальнейшем в разных направлениях и приобрел не совсем одинаковых наследников. Это объясняется неясностью и недоговоренностью концепции Юма: что именно следует понимать под «силой воображения» в математике? Есть ли у нее законы, и каковы они? Как эта «сила» относится к содержанию прикладной математики? Никакого определенного ответа на эти

вопросы из ограничения Юмом математического знания аналитическими отношениями между идеями не получалось, так как сам же он считал все идеи воспроизведениями впечатлений. Значит, в конечном счете «сила воображения» может черпать свое вдохновение все-таки лишь из эмпирического источника, — но в чем же тогда роль именно воображения?

Попытки ответить на эти вопросы, с течением времени умножившиеся и усложнившиеся, привели, во-первых, к априоризму И. Канта, и, во-вторых, к конвенционализму Г. Гана и Р.

Карнапа. Кант попытался соединить намечавшийся у Юма взгляд на математику как на совокупность внеэмпирических дисциплин с признанием чувственно-воззрительного характера геометрии и арифметики, чему соответствовало кантово учение о пространстве и времени как об априорных формах чувственного созерцания. Ган и Карнап были побуждены фактом открытия различных геометрических систем к конвенционалистскому истолкованию математики, зародыши которого в воззрениях Юма содержались не в меньшей степени, чем и априоризм Канта. Печать

юмовского подхода к вопросу не с на себе тот раскол между фактуальным и формальным знанием, который не был преодолен ни критицизмом Канта, не сумевшим достигнуть их синтеза, ни неопозитивизмом Гана и Карнапа, считавших мечтания о таком синтезе «метафизикой».

122

Но сам Юм не был, строго говоря, ни априористом, ни конвенционалистом. Его мало интересовала логическая проблематика (почему вопрос о «формальном» знании и ограничивался для Юма одной лишь

математикой); ему, впрочем, были чужды и собственно математические интересы. Но дело и не в этом. Агностицизм и субъективно-идеалистический феноменализм оказались для Юма слишком тяжелым бременем, чтобы он смог под их грузом осуществить нечто похожее на определенное решение. Не могли достигнуть решения — и, в общем, по той же причине — и представители двух вышеназванных направлений. И когда, спустя почти два века после Юма, в 50—60-х годах XX столетия они вновь сомкнулись в американском неопрагматизме У. Куайна и К. Льюиса, результат был

столь же бесплодным. Только материалистический взгляд на основания логики и математики и характер математических абстракций явился действительно перспективным и содействующим максимальным успехам математического знания.

Но главным «противником» философии Юма, которого он мечтал покорить, была не математика, но материалистическое естествознание в целом. На арене последнего и развернулся главный бой между наукой и теорией познания британского агностика. Это было

сражение из-за того, как понимать закон причинности.

III. ПРОБЛЕМА ПРИЧИННОСТИ

Проблема причинности занимает в философии Д. Юма центральное место. И это не удивительно, если вспомнить о тех трудностях, с которыми столкнулись философы XVII—XVIII вв., когда попытались удовлетворить методологические запросы современного им

естествознания. Однако до Юма серьезно занимался проблемой причинности в истории новой философии только материалист Т. Гоббс. Не случайно поэтому, что Юм выступил, в частности, в роли одного из первых критиков философии Гоббса, отнесясь к ней пристрастно и притом несправедливо.

«Вопрос о причинности, — писал В. И. Ленин, — имеет особенно важное значение для определения философской линии того или другого новейшего «изма»...» [1]. Столь же важное значение этот вопрос имеет и для раскрытия содержания тех или иных течений домарксистской

философии. Не одинаковая его трактовка весьма отчетливо отмежевывает позиции материалиста Гоббса от воззрений идеалиста — агностика Юма.

Для Томаса Гоббса сама философия есть познание следствий на основании знания причин и наоборот [2]. «И если многие не могут понять (пока это им не доказано), что всякие изменения имеют своей причиной движение, то это происходит не в силу неясности этого

1 В. И. Л е н и н. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 157.

2 Томас Гоббс. Избр. соч. М., 1926, стр. 6.

124

факта (ибо ясно, что ни одна вещь не выходит из своего состояния покоя и не меняет своего движения иначе как вследствие другого движения), а или в силу того, что естественная способность понимания этих лиц затемнена традиционно унаследованными учениями, или же в силу того, что они вообще не дают себе серьезного труда исследовать истину» [1]. Таким образом, серьезное исследование закона всеобщей каузальности, по

убеждению Гоббса, может лишь укрепить его. По мнению же Юма, такое исследование способно лишь посеять сомнения в существовании этого закона. Разрушение теоретического фундамента под интуитивным убеждением людей в объективном существовании причинно-следственных отношений — наиболее важное обоснование скептической философии Юма в целом.

Если бы существование объективных причинно-следственных отношений было опровергнуто или хотя бы поставлено под сомнение, то это если и не выбило бы полностью

почвы из-под тезиса о существовании внешнего мира как причины впечатлений субъекта, во всяком случае, подорвало бы его. Если же, наоборот, объективное существование причинно-следственных отношений будет доказано, то исследование будет направлено не только на выявление структуры причинно-следственных связей, но и на выявление объективной природы внешнего мира как причины наших впечатлений и на анализ механизма связи внешнего мира с воспринимающим сознанием. Таким образом, проблема причинности и основной вопрос

философии тесно связаны [2]. Не считая себя субъективным идеалистом, Юм был противником как материализма, так и теологических форм супранатурализма. Агностическое отношение к

1 Томас Гоббс. Избр. соч., стр. 50.

2 Эта связь тем более тесна, что каузальный аспект присущ также отношению человеческого мозга и сознанию как его функции. Странно поэтому читать утверждение, что «между мыслящим телом и мышлением существует не отношение причины и следствия, а отношение органа к функции, к

способу его действия» (сб. «Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки». М., «Наука», 1964, стр. 27). Это утверждение Э. В. Ильенкова связано с его неясной идеей о том, что Спиноза — философ материалистического «тождества (?) бытия и мышления». Э. В. Ильенков пытается доказать наличие «тождества» бытия и мышления, которое, однако, в том же смысле и отношении не было бы тождеством.

125

причинности сопутствует не только скептицизму в онтологии. Как

показывает пример Юма, оно может уживаться и с верой в существование внешнего мира, т. е. с уступкой материализму, и с верой в существование сверхъестественных и непостижимых причин, т. е. с реабилитацией абстрактной религии. С другой стороны, религиозный идеализм — очень ненадежный союзник каузализма, т. е. убеждения в существовании объективной причинности. Если у Декарта это убеждение было основой принятого им доказательства бытия бога, то в философии Беркли вера в существование верховной спиритуальной причины, наоборот,

стала предпосылкой прямого отрицания каузальных отношений в эмпирическом мире [1]. Что же касается философии Юма, то именно его агностицизм в вопросе о причинности толкал к идеализму. В этом вопросе Юм пытался расшатать философский материализм в теории, не смотря на допущение им, Юмом, веры во внешний мир на практике. Казалось бы, в системе агностических воззрений Юма на причинность можно найти и теоретические признания ее объективности. Есть, утверждает он, «какое-то неизвестное, необъяснимое нечто в качестве

причины наших перцепций...». Но здесь же Юм добавляет, что это «такое несовершенное понятие, что ни один скептик не сочтет нужным возражать против него» [2]. Несовершенство», неопределенность здесь относится не к механизму каузального отношения, связывающего «нечто» с восприятиями и замаскированного впоследствии Кантом с помощью термина «аффицирование». Оно относится прежде всего к понятию об этом «нечто», предваряющем кантову вещь в себе. Если бы Юм считал непознаваемость внешней причины перцепций временным

обстоятельством, проистекающим из несовер-

1 Беркли считал, что связи, наблюдаемые между «идеями» (ощущениями), «заклучают в себе отношение не причины и действия, а только отметки или значка и вещи означаемой» (Д. Беркли. Трактат о началах человеческого знания. СПб., 1905, стр. 109), т. е., иными словами, предупреждают о возможном появлении определенных ощущений, позволяют ожидать именно их. Бог же оказывается в философии Беркли абсолютной причиной не только в том смысле, что он есть причина всего сущего, но и в том, что он есть

причина восприятия душами
ощущений именно в виде «внешних
объектов» и истолкования ими этих
объектов в качестве причин
ощущений.

2 И, стр. 183; ср. Т, стр. 12.

126

шенства достигнутых средств
исследования, то детерминизм не
был бы поколеблен, но, наоборот,
упрочился бы. Но Юм считает
внешнее «нечто» принципиально
непознаваемым, а потому его тезис о
существовании внешней причины
оказывается голословным и

малоплодотворным [1], не отличающимся по своим последствиям от тезиса, отрицающего возможность познания существования или не существования этого «нечто».

1 Это признает сам Юм (И, стр. 165).

Тезис о принципиальной непознаваемости внешнего «нечто» в соединении с тезисом о принципиальной непознаваемости того, как именно внешний мир воздействует на психику субъекта, не только сопутствует, но и способствует настойчивым стремлениям Юма доказать

субъективность понятия причинно-следственной связи. В самом деле, тезис о непознаваемости процесса воздействия на нас внешней причины склоняет к отрицанию познаваемости самой этой причины, так как познать ее можно только через этот процесс. И наоборот, если считать, что внешняя причина наших восприятий не может быть познана, то это существенно подрывает надежду и на познание данных процессов, их внутренней структуры, Сложившаяся из двух перечисленных тезисов агностическая схема послужила Юму в ходе его дальнейших рассуждений: он

перенес ее с отношения «объект — субъект» на отношение «явление¹ — явление²» (в сфере сознания), а затем на отношение «объект¹ — объект²» (во внешней сфере). Тем самым признак качественного отличия следствия от причины был доведен до степени глубокой будто бы их чужеродности друг другу. Заметим, что И. Кант в довершение к тому, что было сделано Юмом, осуществил обратный и столь же неправомерный перенос гипертрофированного признака отличия следствия от причины с отношения между объектами на отношение между объектом («вещью

в себе») и познающим субъектом, воздвигнув между ними непроницаемую стену.

Критика причинности наиболее развита Юмом в первых четырех, а также последующих главах IV части первой книги «Трактата о человеческой природе» и в суммарном, а в то же время фрагментарном, виде воспроизведена в 7 и 8 главах «Исследования о человеческом уме». Приступим к ее анализу.

127

Характер исследования причинности Юмом был в некоторой степени

предопределен тем, что он включил каузальное отношение в классификацию ассоциативных связей человеческой психики наряду с ассоциациями по сходству и по смежности во времени и пространстве. Юм выделил причинно-следственное отношение в особую разновидность, видимо, потому, что оно отличается от других видов психологической ассоциации особой навязчивостью и в то же время в меньшей степени зависит от характера самих ассоциируемых впечатлений: ведь ассоциация по сходству предполагает качественное родство между впечатлениями, а

ассоциация по пространственной смежности применима лишь к протяженным и локализуемым в пространстве явлениям [1].

Уже в этом пункте рассуждений у Юма возникает противоречие. Он считает, что механизм образования понятия причинно-следственной связи основан на ассоциациях по смежности (или, по крайней мере, благодаря им приобретает прочность). Поэтому странно, что эта связь выступает в классификации в качестве параллельного ассоциациям по смежности и в равной с ними мере изначального вида ассоциирования [2]. Эта

несообразность не снимается тем обстоятельством, что понятие причинности, коль скоро оно уже сложилось, действительно играет активную роль в процессе образования дальнейших ассоциативных связей [3]. Не делает самостоятельной каузальную ассоциацию в ряду других видов ассоциаций и присущее ей чувство аналогии (если В считается следствием А, то по аналогии мы полагаем, что В1 похожее на В, будет следствием А1, если последнее похоже на А) [4]: ведь это чувство имеется, по Юму, и в остальных видах ассоциации, поскольку всякий

новый случай ассоциации по сходству или по смежности, аналогичный ранее имевшимся, ускоряет,

1 Т, стр. 104. Примеры каузальных ассоциаций берутся Юмом преимущественно из области отношений между людьми.

2 Т, стр. 88.

3 Например, увидев юношу, мы сможем вспомнить нашего друга, поскольку тот был его отцом, т. е. «причиной» рождения этого юноши (И, стр. 61).

4 «...От причин, на вид сходных, мы ожидаем сходных же действий...» (И, стр. 39—40).

особенно при осознании этой аналогии, появление подобных ассоциаций в будущем [1].

Как бы то ни было, причинно-следственная связь как предмет теоретического рассмотрения относится, по Юму, к числу продуктов психической деятельности, а не есть нечто объективно предстоящее субъекту. И это в исходной позиции Юма главное.

Однако причинно-следственная связь, по Юму, есть некоторое отношение между «объектами».

Шотландский агностик определяет причину как «объект, предшествующий другому объекту, смежный ему и так с ним соединенный, что идея одного из них принуждает дух к образованию более живой идеи другого, а впечатление одного — к образованию более живой идеи другого» [2]. Последняя часть фразы очень важная: Юм имеет в виду, что при впечатлении первого объекта как следствие появляется мысль или представление о втором объекте. Это говорит о сугубо феноменалистской трактовке понятия причинно-следственной связи. Но нет оснований

пренебрегать начальной частью фразы, которую можно было бы понять так, что, с точки зрения Юма, каузальное отношение имеет место между одной вещью и другой (как следствием первой). Немецкий буржуазный исследователь Э. Кениг формулирует факт предполагаемой у Юма непоследовательности следующим образом: в заключительной части вышеприведенного высказывания Юма содержится «естественное» понимание причинного отношения, но в начальной части его налицо иное, «философское» ее понимание [3].

1 См. о проблеме классификации Юмом видов ассоциации также на стр. 95 настоящей книги.

2 Т, стр. 161, ср. стр. 16. Оборот «смежный ему» в «Исследовании...» при определении понятия «причина» уже не фигурирует, что, между прочим, свидетельствует об отходе Юма от требования включать смежность в число необходимых признаков каузальной связи. Это касается прежде всего отношения пространственной смежности, которое, как это стало совершенно очевидно из психологических и этических исследований во второй и третьей книгах «Трактата...», не

применимо ни к страстям, ни к мыслям о них.

3 См. E. König. Die Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant. Leipzig, 1888, S. 226.

Спросим: можно ли вообще считать, что, согласно Юму, каузальное отношение по структуре есть отношение именно между «предметами», а не процессами и т.д.? И выводит ли вообще эта его формула за пределы феноменализма?

129

В истории философии сложились различные трактовки каузального

отношения, с точки зрения структурной характеристики его звеньев, причем почти каждая из этих трактовок претерпевала дополнительную философскую интерпретацию — материалистическую или же идеалистическую. Классификацию этих трактовок приводит, например, В. Краевский. Он выделяет как наиболее типичные следующие концепции: каузальность как связь предметов или вещей (Аристотель), как связь предмета и события (Фома Аквинский), связь свойства (силы) и события (Ньютон), связь двух свойств (Гоббс), двух следующих

один за другим состояний предмета (Лаплас), связь двух событий (Юм). К этой классификации стоило бы добавить каузальность как связь сущности объекта (или процесса) и явления. Ленин обращал специальное внимание на то, что «действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции» [1]. Кроме того, правомерно понимание каузальности как связи между информацией и структурой, перестроенной благодаря получению этой информации.

В области явлений сознания уже давно логики и психологи выделяют

понимания причинности как воздействия мотивов на направление воли, а воли — на решения и поступки людей, а также как определения суждений соответствующими логическими их основаниями. Эти последние концепции косвенно подверг критике Д. Юм, когда отвергает понятие причины как «силы» и когда опровергает всякое «априорное» выведение следствия из понятия причины.

Охарактеризовать юмову трактовку каузального отношения как связывание событий (явлений) Краевского побудило то, что,

поскольку Юм феноменалист, он и «объекты» понимает феноменалистски, а это неизбежно превращает их в события в сфере сознания [2]. Но спрашивается, действительно ли Юм оставался феноменалистом, когда писал о предшествующих и последующих «объектах»?

1 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 142—143.

2 См. W. Krajewski. Istota zwiqzku przyczynowego. «Studia filozoficzne», 1961, № 5 (26). Вслед за В. Вундтом Краевский отмечает, что само по себе понятие причины как явления, события, процесса представляло

некоторый шаг вперед по сравнению с восходящим к религиозно-схоластическим представлениям понятием причины как «предмета» (ibid., str. 10).

130

Если внимательно проследить за движением термина «объект» по страницам теоретико-познавательных сочинений Юма и учесть частичные его трансформации, то надо будет признать, что, в общем, он действительно всюду остается феноменалистом. Но отсюда все-таки вытекают серьезные

противоречия в философии Юма. Что значит считать, что одна вещь (объект) стоит к другой вещи в отношении причины к следствию? Это значит полагать, что вторая вещь произведена, вызвана к существованию именно как особая вещь (в ее специфике) первой вещью. Юм иногда именно и пишет о «возникновении существования» второй вещи [1], но в собственном ему феноменалистском плане обычно имеет в виду лишь то, что в сознании «всплывает» идея, а значит, образ памяти или представления второй вещи [2]. Юм не настолько солидарен с Беркли, чтобы

отождествлять образ вещи и ее реальное бытие. Поэтому Юму никак нельзя скрыться от вывода, что впечатление (или идея) одной вещи возбуждает (пробуждает) в памяти или представлении идею второй вещи, но, строго говоря, отнюдь не производит саму эту вторую вещь (или хотя бы специфические черты этой второй вещи). Этот вывод следует, строго говоря, не из юмовских, но из совсем иных, а именно научно-материалистических взглядов на сознание, согласно которым в сознании «не существует самостоятельных отношений» и

никакая самостоятельная «физика» явлений сознания невозможна.

1 В этом смысле Юм в «Диалогах о естественной религии» ставит вопрос о боге как о «причине вселенной», имея в виду не то всю вселенную как реальность, не то только порядок, строй вещей в природе.

2 Недаром сами вещи, объекты «вне нас» Юм называет лишь «изобретенным новым разрядом перцепций (arbitrarily invented a new set of perceptions)» (Т, стр. 203).

Это значит, что порождение (в реальном смысле этого термина)

принципиально не может входить в то понятие причинности, которым пользуется Юм как отправным пунктом своего анализа и которое им мыслится в феноменалистском духе. Между тем Юм вводит

131

в это понятие признак порождения. Утверждая в отношении физических вещей, что «идея порождения тождественна с идеей причинности...» [1], Юм употребляет понятие порождения (производительности) как признака причинности так, что впадает в антиномию: в феноменальном мире

нет физического порождения одного впечатления другим, а в мире за пределами феноменов нет тех феноменальных «объектов», с которыми Юм только и умеет оперировать.

Итак, поскольку в трактовке причинности Юмом связаны, строго говоря, не вещи как субстанции (здесь термин «субстанция» употребляется одновременно в обоих значениях, фигурирующих у Д. Локка [2]), но их признаки, действия и состояния, которые воспринимаются субъектом, то речь может идти только о связи друг с другом

обнаруживаемых субъектом признаков, а значит, явлений.

В теории познания Юма причинно-следственными отношениями соединяются между собой восприятия (perceptions) как в виде впечатлений (impressions), так и в виде идей (ideas), а также — впечатления и идеи.

Поэтому Юм и склонился к мысли, что «объекты» это лишь иное наименование наблюдаемых причин вообще [3] и что «любое может произвести любое» [4], ибо, кроме различия по ситуации существования и несуществования в данный момент,

никакого взаимоисключения по
существу у «объектов» не бывает: в
принципе в тот или иной момент
исключают друг друга лишь те
впечатления, которые, с одной
стороны, налицо, и те, которые — с
другой, были или будут, но которых
сейчас нет. Таким образом, термин
«объект» приобретает чисто
феноменалистское значение (хотя в
ряде мест «Трактата...»
феноменалистское значение
переплетено с объективным). Почему
одни впечатления субъект все-таки
имеет, а другие не имеет, с точки
зрения агностика Юма, спрашивать
бесполезно, поскольку его

собственная ссылка на производящее «нечто» не представляет собой

1 Т, стр. 88.

2 См. И. С. Нарск и й. Философия Джона Локка. Изд-во МГУ, 1960, стр. 34 и 47.

3 И, стр. 88.

4 Т, стр. 164.

132

определенного ответа. В сфере восприятий для теоретика-агностика, если он последователен в своем агностицизме, все случайно, так как это сфера не необходимого, но «фактического». Поэтому понятие

причинности для этого агностика представляет интерес преимущественно лишь постольку, поскольку он желает выяснить, почему люди все же столь упорно не расстаются с каузальными представлениями и убеждены, что таковые им помогают в их деятельности. С этой точки зрения роль учения о причинности в философии Юма примерно та же, что полтора века спустя роль учения об интроспекции в философии Авенариуса, который воевал против убеждения людей в существовании внешней причины образов, имеющих в их сознании.

Рассматривая негативную часть учения Юма о причинности, т. е. его попытки опровергнуть научную достоверность утверждений о существовании причинно-следственной связи, следует иметь в виду, что у Юма анализ этих утверждений рассматривается в двух планах: во-первых, предварительно, в плане проблемы истинности индивидуальных каузальных констатаций и, во-вторых, в плане проблемы истинности общего закона каузальности (всякая вещь, имеющая начало своего существования, имеет причину) [1]. Различие между этими двумя планами анализа можно

достаточно отчетливо заметить только в некоторых местах «Трактата о человеческой природе»; в «Исследовании...» же Юм, как правило, занимается только первым планом, второй лишь предполагается. Субъективно этой неотчетливости способствовала репрезентативная теория абстракций Беркли, оказавшая влияние на Юма, а объективно слияние воедино обоих планов исследования было отчасти оправдано фактом их действительной тесной взаимозависимости. Такую взаимозависимость можно показать на примере.

1 В первом плане польским логиком
3. Червиньским (на материале
сочинений Д. С. Милля), в свою
очередь, выделяется проблема
причины «явления» (понимая под
«явлениями» классы неповторимых
индивидуальных событий). См. в
этой связи Z. Czerwinski. O pojeciu
przyczyny i kanonach Milla. «Studia
logica». Warszawa, 1960, t. IX.

133

Допустим, мы имеем единичное
суждение: «Сообщение о
приближении Великой Армады было
причиной обморока матери Гоббса».
Несмотря на сугубо индивидуальный

характер приведенной ситуации, из этого суждения, если признать его каузальность, вытекает, что в случае повторения данного стечения обстоятельств (со всеми существенными условиями, как-то беременность и соответствующая нервная конституция женщины, серьезность известия о приближающейся опасности и т.д.) необходимо повторится и зафиксированный в этом суждении результат. Отсюда шаг — к более широкому каузальному обобщению, говорящему обо всех таких случаях в их единстве. Не велика была бы, разумеется, цена общей каузальной

генерализации, если бы ей не соответствовали частные и единичные инстанции [1].

Понятие общего закона каузальности, в свою очередь, выступает в «Трактате...» в двух взаимосвязанных описательных вариантах:

- (1) всегда, когда возникает явление А, после этого возникает явление В (следствие);
- (2) всегда, когда возникает явление В, перед ним возникает некоторое явление А (причина).

Оба варианта мы встретим в конце III главы «Исследования о человеческом

уме (познании)», где в один ряд поставлены примеры следования боли за причиненной раной (1) и предшествования оригинала портрету, созданному кистью художника (2). По второму варианту развивается рассуждение о каузальной обусловленности изменений в настроениях людей (в VIII главе). Различие между вариантами затушевано в тех случаях, когда Юм пишет, что «объект» А «сопровождается другим объектом» В или даже «постоянно соединяется с ним» [2]. Второй вариант встречается, кроме того, у Юма реже, чем первый, возможно, потому, что

он все же чувствовал его некорректность (у В может оказаться иная причина, чем А). Кроме того, в качестве примеров второго варианта Юм выбирал случаи, где иная причина сравнительно мало вероятна (едва ли, например, художник в данном случае нарисовал портрет совершенно воображаемой личности).

1 См., например, И, стр. 89, где оба плана соединяются вместе. В этой связи отметим, что неправ был априорист И. Кант, упрекая Юма в том, что он «ошибочно заключал от случайности нашего определения согласно закону к случайности

самого закона...» (Иммануил Кант. Сочинения в шести томах, т. 3. М., «Мысль», 1964, стр. 635). Ведь мысль «здесь должна быть причина» опирается, хотя и опосредствованно, на опыт, как опирается на него мысль «здесь должна быть такая-то определенная причина».

2 И, стр. 88, 106.

134

Но вполне ли корректна схема первого варианта каузальной связи у Юма? Нет, не вполне. В ней не отражена зависимость возникновения В от условий S. Если

оба варианта каузальной связи записать в виде формул:

$$(1) (Vx) [Ax \longrightarrow (Ey) (Y \text{ после } x) By],$$

$$(2) (Vx) [Bx \longrightarrow (Ey) (x \text{ после } y) Ay],$$

то зависимость от условий можно будет приблизительно выразить так:

$$(3) (y \text{ } x) [Sx-Ax \longrightarrow (Ey) (y \text{ после } x) By] [1].$$

Можно ли объяснить невнимание Юма к анализу условий действия причины лишь нежеланием вдаваться в детали? Отнюдь нет. Исходные феноменалистские позиции сыграли свою отрицательную роль и здесь: отличие условий действия причины

от самой причины может быть четко осознано только тогда, когда проводится различие между более глубокими (существенными) и лежащими на поверхности (привходящими) связями. Но для наблюдателя-феноменалиста «причины» — это всегда лишь некоторые фрагменты потока перцепций: ведь все перцепции движутся для него как бы в одной плоскости сферы явлений, и среди них нет и не может быть более или менее существенных. Дополнить при таких предпосылках рассмотрение причин анализом условий (и поводов) их действия значило бы

лишь чисто количественно
расширить область указанных
фрагментов, так как различие между
условиями причины и самой
причиной в рамках таких позиций
исчезает [2].

1 Эта запись, как, впрочем, и запись
(у x) {S x $\longrightarrow$ [A x $\longrightarrow$ (E y) (у после x)
B y]}, не выражает все же существа
отличия причины от условий
действия причины.

2 М. Ферворн утверждал, что
причиной называют то из условий,
которое кажется важнейшим (см.
Max Verworn. Kausale und konditionale
Weltanschauung. Jena, 1918).
Необходимо заметить, что, говоря об

«условиях» как о том, что менее существенно, чем «причина», следует отличать это понятие от «обусловленности» (детерминации), которая, наоборот, настолько существенна, что каузальность может трактоваться как один из ее частных случаев. Другими

135

Таким образом, факт неабсолютности различия между причиной и условиями был по сути дела истолкован Юмом для стирания этого различия, хотя, с другой стороны, Юм, не мог отрицать и факта их нетождественности [1].

Оставив разбор вопроса о соотношении детерминации и последовательности явлений во времени на дальнейшее, рассмотрим теперь негативную концепцию причинности Юма более подробно.

Автор этой концепции утверждает, что действительное существование причинно-следственных связей не может быть доказано ни априорно, ни апостериорно.

Никакие конкретные события (следствия) не могут быть выведены «априорно» (то есть аналитически, путем внутреннего логического анализа понятия сущности

некоторого «объекта») из понятия процессов, считаемых за причины упомянутых событий. Какую бы «причину» саму по себе ни взять, мы не смогли бы, помимо фактов, а priori ответить на вопрос: какое «действие» из нее вытекает. Из понятия западного ветра не вытекает сырая погода. Из понятия пламени логически не следует все то бесконечное многообразие действий, которое обычно приписывают огню.

Очень резко Юм подчеркивал различие связей между логическим основанием и выводом, с одной стороны, и между причиной и следствием — с другой. Эти

стремления Юма, противоположные мотивам рационализма Декарта и Гоббса, Спинозы и Лейбница, а позднее Гегеля, были в числе тех его мыслей, которые вывели Канта из догматического покоя [2]. В «Опыте введения в

1 И, стр. 80.

2 И. Кант познакомился со взглядами Юма, видимо, в конце 60-х годов XVIII в. В 1755 г. вышел в свет немецкий перевод «Inquiry concerning the human Understanding». Кант не читал «Трактата...» в подлиннике, так как не знал английского языка, но около 1773 г. ознакомился с цитатами из него, а в 1790 г. — с

немецким изданием (ср. N. K. Smith. The philosophy of David Hume. London, 1941, p. 537; Christian Ritter. Kant und Hume. Halle, 1878).

ее частными случаями являются обусловленность явлений сущностью, а позднего состояния объекта — более ранним. В этой связи имеются возражения против каузальной трактовки обусловленности явления его сущностью, как, например, в статье В. Краевского («Studia filozoficzne», 1962, № 2). Однако безусловно, что в отношении сущности и явления каузальный компонент имеет место,

тем более, что явления, как правило, разворачиваются во времени.

136

философию понятия отрицательных величин» (1763) Кант проводит мысль о резком различии между каузальным и логическим следованием. Впрочем, к этой идее он пришел уже в «Новом разъяснении основных начал метафизического познания» (1755).

Юм был прав постольку, поскольку связи в сознании никогда актуально не бывают полностью тождественны связям в объективной реальности. Одинаково ошибочно как превращать

логические основания в причины (уже Альберт Магнус (1206—1280) считал, что так поступать было бы неверно), так и растворять причины в логических основаниях (уже в XVIII в. такую ошибку все же совершали Христиан Вольф и его ученики [1]).

1 Рецидивы такого «растворения» возникают и в наше время. Так, Я. Лукасевич в статье «О детерминизме» (Jan Lukasiewicz. Z zagadnień logiki i filozofii. Warszawa, 1961) отождествил причинность с необходимым следованием одного предложения из другого, стерев

попутно всякое различие между причиной и поводом.

Выступив против отождествления реальных причин с логическими основаниями, автор «Трактата о человеческой природе» достаточно ясно показал, что суждения о каузальных связях не имеют аналитического характера. Но он, к сожалению, в своих рассуждениях не учитывает факт отражения объективных связей в связях мыслительных. Увидеть этот факт мешало Юму многое, в том числе то, что при доказательстве неаналитичности каузальных связей

Юм оперировал примерами понятий, образованных, во-первых, путем комбинирования сходных признаков, как это делал Локк, и во-вторых, выражающих только «номинальные сущности». Иными словами, эти понятия фиксируют то, что бросается в глаза, они поверхностны. Из таких понятий не только не выводятся аналитически реальные следствия, но из них вообще мудрено вывести что-либо существенное.

С точки зрения диалектического материализма, каузальные связи не могут быть «заменены» логическими, но они могут быть приблизительно адекватно выражены

последними: на основе соответствующих экспериментальных исследований в принципе могут быть образованы такие понятия вещей и процессов, в которые включено знание о их каузальных связях. Так, например, наука, после установления того, что горение есть частный случай окисления, в состоянии образовать понятие пламени, из которого «вытекало» бы, например, обугливание дерева.

137

Отвергая наличие априорного источника суждений о каузальных

связях, Юм отрицает его наличие и в отношении закона причинности: представления причины и действия легко разъединимы в сознании сколь угодно большим интервалом. Иными словами, в отношении любой причины логически непротиворечиво помыслить, что причина не только не подействовала сейчас, но даже вообще никогда не подействует. С другой стороны, если не логично, когда у действия нет вызвавшей его, т. е. действующей причины, то вовсе не является логически необходимым считать «то, что есть» действием некоторой причины. Точно так же «то, что

возникло», совсем не обязано по законам формальной логики непременно иметь причину своего возникновения.

Но законно спросить, нельзя ли рассматривать «то, что возникло» как причину самого себя? В вопросе о *causa sui* Юм постарался оградить себя от крайностей субъективного идеализма и солипсизма, но так, чтобы ничем не поступиться в своей критике материалистических взглядов на причинность, сформировавшихся в физике Декарта и в учении Гоббса о теле. Указанной цели Юм, как это ему кажется, достигает следующим образом: в

противоположность Спинозе он утверждает, что понятие самодетерминации (*causa sui*) бессодержательно [1]. Оно не в состоянии добавить ничего нового к факту, что некий «объект есть». Если теоретически допустить, что субъект сам есть «причина» своих впечатлений, то, поскольку от «самодетерминации» в трактовке ее Юмом остается одно лишь пустое слово, указанное допущение закрывает вопрос об источнике каузальной деятельности субъекта, ответом на который, конечно, не могло бы быть утверждение, будто данный субъект «сам себя» создал

[2]. Весь смысл допущения сводится, по Юму, лишь к констатации факта, что у субъекта есть впечатления,

1 Т, стр. 79. В критике понятия «*causa sui*» Юм в основном следует идеям Пьера Бейля в его статье о Спинозе из «*Dictionnaire...*».

2 Юм совершенно игнорирует материалистический смысл *causa sui*, а также способствующие защите принципа каузальности направления критики формулы *causa sui*, если последняя приложена не к природе в целом, но к отдельным вещам (Локк, Кларк).

а точнее, что сами эти впечатления существуют и только [1].

Ошибочно приложив понятие *causa sui* в полном его значении к отдельным предметам и метафизически его обессмысливая, Юм тем самым закрыл себе путь к пониманию причинности как внутренней активности материи и как взаимодействия, и это самым отрицательным образом сказалось на последующем ходе его мыслей. Понятие *causa sui* было неприемлемо для Юма именно потому, что в нем имелось в виду наличие *causa*. Он полагал, что поколебать или даже разрушить понятие причины — вовсе

не значит стать солипсистом, но значит лишь сделать агностическую позицию более неуязвимой. Аналогично этому Юм думал, что отнестись примирительно к квалификации впечатлений (impressions) как «врожденных» — вовсе не значит стать идеалистом, а значит лишь феноменалистски рассматривать их как просто «данное». Заметим, что использовать для защиты феноменализма только что отвергнутое им же понятие *causa sui* Юму не требовалось: считать впечатления «данными от себя» и в этом смысле взаимодействующими внутри себя с самими собой значило

бы придать им статус неких сущностей, что было бы для агностицизма Юма чрезмерно сильным и излишним допущением.

Отвергнув доказательства причинности через априоризм, Юм отрицательно отнесся и к апостериорным, т. е. опытным, доказательствам истинности понятия каузальной связи. Это рассуждение Юма опять-таки разворачивается прежде всего в плане проблемы истинности индивидуальных каузальных констатации, т. е. путем анализа единичных примеров. Так, из впечатления белых хлопьев, падающих из туч, никак не вытекает

каузально, что у выпавшего снега будет какой-либо определенный привкус, например, терпкий. Поскольку все «объекты», т. е. впечатления, отличаются друг от друга, то ни из какого «объекта» эмпирически наглядно существование другого «объекта» не вытекает [2]. Поскольку

1 Само понятие субъекта сводится Юмом к совокупности впечатлений, что и снимает, по его мнению, вопрос о причинах возникновения субъекта.

2 Т, стр. 84; ср.: «...ведь действие совершенно отлично от причины и в

силу этого никогда не может быть открыто в ней» (И, стр. 30).

139

всякие эмпирически замеченные связи между двумя «объектами» не похожи ни на первый, ни на второй объект, то на их основании невозможно заключать о наличии связи порождения второго «объекта» первым [1]. Это рассуждение переносится Юмом и на закон причинности вообще [2].

Подчеркивая «непохожесть» следствия на причину, Юм использует бесспорный факт: следствия не могут быть «во всем»

похожи на вызывающие их причины или отличаться от них только количественно, — в противном случае в мире никогда не возникало бы ничего качественно нового, не было бы изменений как таковых. Но вопрос стоит так: какова степень признаваемой «непохожести».

Чтобы ответить на вопрос, начнем с разбора примера, который соответствовал бы уровню знаний XVIII в., что тем более целесообразно, так как поможет, кстати, выявить несоответствие гносеологических взглядов Юма уровню науки его же времени. Допустим, произошел наблюдаемый

зрительным и слуховым образом взрыв бочки с порохом. Взрыв пороха не похож, конечно, на сам порох. Но почему мы должны считать причиной взрыва порох? Вполне естественно считать такой причиной искру, хотя некоторые могли бы сказать, что искра не причина, но повод [3]. В этом случае взрыв (следствие) отчасти похож на искру (причину) наличием в нем (взрыве) огня, но он же отчасти свойственным ему повышением температуры «похож» и на сильное

1 Т, стр. 207.

2 Не следует путать этих рассуждений Юма с его, в общем,

правильными соображениями о том, что вера в причинную связь событий укрепляется в силу того, что явления В1, В2, В3...Вп, считающиеся следствиями причины А, в повторных случаях появления А похожи друг на друга (Т, стр. 157).

3 Понятие «повод» почти равнозначно понятию «не непосредственная причина, положившая начало действию более сильных и более близких к данному явлению как следствию причин». Так, например, в случае выстрела из ружья нажатие курка есть повод, позволяющий перевести из потенциального в актуальное

состояние запас энергии заряда. Употребление его чревато большими затруднениями. Так, например, можно считать, что выпадающие из насыщенного раствора кристаллы похожи на тот помещенный в раствор маленький кристаллик, с которого и начался весь процесс и который можно считать «поводом». Но с неменьшим правом можно считать этот кристаллик и «условием».

140

нагревание (т. е. причину, от которой порох также мог взорваться и без искры). Спрашивается, на что же более «похож» взрыв пороховой

бочки — на искру или на нагревание, а может быть, на злой умысел того человека, который пробрался на склад огнеприпасов и взорвал его и намерение которого тоже можно назвать «причиной»? Очевидно, что ситуация делается еще более неопределенной, если учесть, что цепь причинения в принципе может быть расчленена в оба направления на все более мелкие звенья, а по крайней мере в одном из направлений может быть продолжена до бесконечности (роль причины исполняют и подкуп, который склонил поджигателя к его поступку, и движение руки с

факелом к бочке и т.д.) [1]. Кроме того, мало бывает событий, у которых возможна только одна-единственная причина: ребенок, например, мог не пойти в школу либо вследствие сильного мороза, либо по причине головной боли, либо, наконец, потому, что поленился выучить уроки. Какая же причина в таком случае должна была бы быть «похожей» на факт неявки школьника на занятие? Таким образом, используемое в рассуждениях Юма понятие «сходства» не только мало определено, но в отношении его даже вообще непонятно, как его

применять. Тем не менее Юм при анализе процесса перехода от причины к следствию возлагал большие надежды на отсутствие «сходства» между причиной и следствием, как на средство возбуждения сомнений в причинности. Между тем, в случае этого «перехода» перед нами типично диалектическая ситуация: между непосредственной причиной и следствием есть всегда и некоторое (в разных ситуациях очень разное) «сходство» и определенное различие (обычно оно и бросается в глаза), причем оба признака взаимообусловлены. Это верно при

одном уточнении, а именно, если понимать каузальное отношение как связь между старым и новым состоянием предмета, т. е. в трактовке Лапласа [2]. И здесь

1 Строго говоря, цепь причинения всегда расчленяется до бесконечности и в направлении следствий, так как следствия познаются, в свою очередь, через их следствия, т. е. сами при этом оказываются причинами, и т.д.

2 Такое понимание, математически разработанное Лагранжем как закон «стационарного действия» и которое в связи с уравнениями Шредингера имеется и в квантовой механике (см.

А. Р о л и к а г о в. Zum physikalischen Kausalgesetz. «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Mathemat. — Natur. Reihe», 1962, Bd. XI, SS. 714—717), иногда истолковывалось телеологически как заложенный в прежнем состоянии признак соответствия его будущему состоянию. Критики лапласовой концепции причинности обвиняют ее также в том, что в понятии «прежнего состояния» она смешивает причину, носителя (субстрат) причины и условия ее действия. Кроме того, в этой концепции кроются два различных понимания соотношения прошлого и

будущего: как необходимой однозначной связи прошлого с будущим вообще и как чисто механического обусловливания всего будущего состоянием вещей совокупностью координат и импульсов материальных точек в предшествующий момент. Конечно, указание на генезис явления («из чего оно») недостаточно для раскрытия причины, а ссылка, например, на то, что положение движущегося тела в L есть «причина» перехода его в район B , просто неверна. Аналогичная же ссылка на импульс страдает механицизмом, узка, недостаточна,

что выявляется при переходе к явлениям уже термодинамики. Тем не менее лапласова концепция отражала тот действительный факт, что во многих (особенно узко механических) случаях причины «коренятся» а прежнем состоянии системы объектов. Соотношение между лапласовой и обычной (динамической) концепциями причинности — предмет для особого анализа.

141

обнаруживается существенная ошибка Юма: выясняя, на каких признаках каузального отношения

можно сосредоточить критику, и указывая на «сходство», Юм извлекает его именно из такого понятия причинности, которое близко лапласовому; когда же он развивает свои критические рассуждения, то оказывается, что это понятие незаметно подменено обычным юмовским понятием причинности (как связи двух событий или явлений), для которого признак сходства причины и следствия случаен. Таким образом, убедительность рассуждений Юма - это иллюзия. Заметим, впрочем, что проблема «сходства» причины и следствия имеет корни и в

динамическом (не лапласовом) понимании причинности, а именно в факте количественного равенства причины и следствия (имеется в виду преобразуемая при этом энергия).

Не заметив диалектики каузальной связи (ибо взор его был обращен в неверном направлении), Юм следовал метафизическому трафарету и увидел между звеньями этой связи только различие, вырывая между ними пропасть. Задолго до Л. Витгенштейна он «атомизирует» их.

142

К агностической оценке перспектив выявления каузальных связей из

чувственно-эмпирического
материала Юм приходит в результате
крайне метафизического
рассуждения, сильно сближающего
его критику «априоризма» и
«апостериоризма» в учении о
причинности (что, кстати,
Виндельбанд метко истолковал в том
смысле, что эмпиризм отрицает себя
с помощью средств рационализма).
Это рассуждение завершается
выводом, напоминающим читателю
XX в. идеи логического атомизма из
«Логико-философского трактата»
Витгенштейна: «...Ни в одном
объекте, который рассматривается
сам по себе, нет ничего такого, что

давало бы нам основание для заключения, выводящего нас за пределы этого объекта...» [1]. С другой стороны, метафизичность подхода Юма к вопросу вытекает, в частности, из агностической его общефилософской установки.

Агностицизм Юма приводит его к резким противоречиям. О каком вообще «схождении» между причиной и следствием может идти речь, если заранее утверждается, что то, что мы видим в качестве причин в явлениях, не суть подлинные причины, последние же явлениями заслонены? «Наши чувства, — утверждает Юм, — знакомят нас с цветом, весом и

плотностью хлеба, но ни чувства, ни разум никогда не могут ознакомить нас с теми качествами, которые приспособляют хлеб к питанию и поддержанию человеческого организма» [2]. Юм не надеется на будущие успехи химии, ибо для него вся проблема фатально и навечно предрешена. Он вовсе не становится агностиком в результате своих рассуждений, — он начинает рассуждать, уже будучи агностиком! Но в таком случае все его рассуждения по поводу проблемы «сходства» причины и следствия совершенно излишни: незачем затевать громоздкую эмпирическую

проверку, коль скоро заранее, по сути дела а priori утверждается, что из явлений в сущность вещей «выпрыгнуть» невозможно. Ведь если допустить, что для эмпирического обнаружения каузальных связей необходимо, чтобы явление причины в сфере впечатлений походило на явление следствия, то возможность такого сходства незначительна даже в том случае, когда в объективном мире следствия окажутся похожими на свои причины: *per definitionem*, по Юму, явление причины не похоже на причину, а явление следствия не похоже на

1 Т, стр. 133

2 И, стр. 35 (курсив мой. — И.Н.).

143

следствие, и нет никаких оснований полагать, будто явление причины от причины и явление следствия от следствия отличаются в равной мере и аналогичным образом! А так как, по Юму, мы в принципе не можем знать, похожи ли следствия на свои причины в самой объективной действительности, то возможность сходств в сфере явлений не только мала, а просто случайна. Это значит, что для того, кто следует Юму, эти сходства не могут послужить для

целей обнаружения причинных связей, так что ему незачем и искать их.

В связи со сказанным возникает вопрос, какую же собственно причинность так скрупулезно критиковал Юм в первой книге «Трактата...»? Если причинность в мире объектов, то с ними, коль скоро мы поверим Юму, мы не имеем дела. Если — в мире чувственных феноменов, а именно как каузальную связь между одним впечатлением и другим, то Юм ломится в открытую дверь, ибо одно ощущение не есть само по себе причина появления другого.

Мы уже обращали внимание на то, что Юм перенес признаки отношений III и IV (между двумя объектами вне субъекта) на отношение I. Теперь мы можем добавить, что он перенес на отношение I с отношения II признак глубокого несходства того, что назы-

144

вают причиной, и того, что называют следствием. Но этот второй перенос Юм проделал очень непоследовательно: он то допускает, что I и II обладают одинаковой структурой, так что II как бы отражает структуру I (мы уже

видели, что это допущение в рамках юмизма крайне нелогично, а в ряде случаев это видит и сам Юм), а иногда даже просто подменяет одно отношение другим в своих рассуждениях, то заявляет, что структура II и V отношений совершенно иная и притом различная (при этом он считает отношение II просто констатацией эмпирической последовательности, а отношение V — ассоциативной связью, но как раз основанной не на ассоциациях сходства!). Отношения VII и VIII сам Юм считает бесспорно существующими каузальными отношениями. Не касаясь

обстоятельно того факта, что Юм в этом случае изменил свой гнев в отношении каузальности на милость (об этом далее), пока заметим лишь, что появляется разительная непоследовательность в отношении признака «сходства»: именно «идеи» *per definitionem* похожи на впечатления, и сходство их является, по Юму, неотъемлемой и притом совершенно очевидной чертой причинно-следственных отношений VII и VIII.

Возвратимся к вопросу о соотношении II и I каузальных отношений. Перманентная непоследовательность возникла

здесь у Юма не только в отношении формы (структуры) отношений, но и в отношении их содержания. То он толкует содержание обыденных наблюдений (их он считает безусловно тем, что принадлежит сфере сознания) в качестве именно тех причинно-следственных связей, которые и надлежит считать за конечный объект исследования (например, блеск молнии как причина слышимого грома), то ссылается на существование глубоких сущностных связей и тогда феноменалистские констатации не могут быть чем-либо еще, кроме как лишь предварительным шагом на

пути к выявлению механизма причинности. Одна из причин того, что Юм призывает к «смягченному» скептицизму в теории познания [1], и состояла, на наш взгляд, в том, что именно при этой форме скептицизма указанная непоследовательность не столь явна и ее легче скрыть.

1 И, стр. 190.

145

Требование, чтобы следствие походило на причину, будучи отнесено к области феноменов, приводит к абсурдным результатам. Если, с одной стороны, сходство всех ощущений вело бы к таким,

например, «выводам», что в случае конкретных переживаний желтого и розового цветов один из них есть будто бы... причина ощущения другого, то, с другой стороны, пришлось бы отрицать существование иных следствий (проявлений, действий) данной причины, кроме того, по которому эта причина установлена как якобы «похожая» на свое следствие. «Я думаю, — писал Юм, — что можно установить как общее правило, что если причина известна только по определенным действиям, то невозможно выводить какие-нибудь новые действия из этой причины...»

[1]. Насколько нелепо придерживаться этого правила Юма видно, например, из того, что если статическое электричество описать через его способность давать искру, то прилипание клочков бумаги к наэлектризованному предмету придется считать следствием уже какой-то совершенно иной причины. Другими словами, придется постулировать столько разных видов статического электричества, сколько наберется различий в частных его действиях, т. е. практически бесконечно большое число, что нелепо.

Такой нелепости не допускали ученые — современники Юма: Франклин, обобщивший все проявления электричества как действия двух его видов — отрицательного и положительного, Кавендиш и Кулон, установившие, что взаимодействие зарядов у обоих видов электричества происходит одинаковым образом, что вело к открытию внутреннего единства всех электрических явлений. Не было такой ошибки и у современника Ф. Бэкона Гильберта, взгляды которого на электричество были первой попыткой приведения огромного множества разрозненных фактов к

единству. Юм в этом отношении звал науку не вперед, а назад: именно для средневековой схоластики были характерны поиски всевозможных причин («сил», «сущностей») для объяснения явлений, которые казались чужеродными друг другу, тогда как Ньютон, например, высказав мысль об одинаковости причины падения тел на землю и движения планет вокруг Солнца, открывал перед наукой новые горизонты.

1 И, стр. 170—171.

Но миновали два столетия, и вновь
нашлись теоретики, которые
возродили заблуждение Юма почти
что в первоизданной форме. При
анализе как проблемы так
называемых диспозиционных
предикатов, так и понятия
теоретической конструкции
неопозитивисты пришли к
результату, обнаруживающему
антинаучность их гносеологических
посылок: сводя значение
диспозиционных предикатов к
способу фиксации факта
диспозиции, они стали считать одни
и те же физические явления за
совершенно различные, поскольку

эти явления могут вызываться (поддаваться фиксации) посредством разных и не похожих друг на друга операций. Указанный «парадокс операционизма» способствовал краху так называемой редукционной концепции [1]. Но в своей основе этот парадокс ложен, так как покоится на ошибочном сведении процессов и явлений к операциям, подобно тому, как Юм сводил действия причин к их следствиям (наблюдаемым явлениям).

Влияние агностицизма Юма на его учение о причинности хорошо видно по его отношению к уже затрагивавшейся выше проблеме

каузальных связей III и IV. Если, как мы видели, Юм крайне скептически отнесся к нашим знаниям о внешней причине перцепций, то не менее скептически оценил он возможность установления наличия подлинно каузального отношения между внешними объектами и впечатлениями, и это, подчеркнем, неизбежно означает, что в своем скептицизме Юм идет дальше, чем было отмечено выше: он не только сомневается в познаваемости внешнего «нечто», но оставляет вообще открытым вопрос и о его существовании как чего-то предметного [2]. Протяженные вещи,

рассуждает Юм, не могут быть похожи на непротяженные впечатления ни как их причина (в духе взглядов материалистов), ни как их следствие (в духе позиции Беркли). Если же они похожи, то из факта сходства еще нельзя выводить причинно-следственное отношение.

1 «Философия марксизма и неопозитивизм». Изд-во МГУ, 1963, стр. 323—338.

2 В разрезе с этим ходом мысли Юм утверждает, что пункт о существовании внешних объектов «должен фигурировать во всех наших рассуждениях как неоспоримый» (Т, стр. 177).

Но оказывается, что Юм сам же обесценивает собственную аргументацию, так как она приобретает следующий, явно несостоятельный вид: А не может быть причиной В, так как А не похоже на В, но если бы А было похоже на В, это также не означало бы, что А есть причина В. Спрашивается, означало ли бы это, что А в принципе никак не может быть причиной В? Этого Юм не утверждает. Иными словами, решение вопроса о каузальной связи между А и В не зависит от факта сходства или несходства между А и

В. Но в таком случае обнаруживается, что Юм совершенно напрасно возлагал надежды на несходство субъективного и объективного как на одну из помех тому, чтобы считать А причиной, а В следствием.

Мы уже видели, что Юм использует термин «сходство» в отношении причины и следствия мало определенно. В случае, когда в роли причины выступает внешний мир, а в роли следствия — впечатления, эта неопределенность позволяет Юму выдать за якобы бесспорную посылку ошибочное утверждение о полном несхождении объективного и

субъективного. И если в этих случаях Юм в принципе отрицает сходство причины и следствия на основании того, что наши впечатления не могут быть похожи на внешний их источник, то в других случаях его аргументация идет в прямо противоположном направлении. Внимательно читая третью часть первой книги «Трактата...», замечаете, что Юм начинает вдруг интуитивно исходить из того, что внешний мир есть причина впечатлений. После этого он, отправляясь как' от уже бесспорного факта, что люди всюду усматривают каузальные связи, обнаруживает, что

сходства между «причиной» и «следствием» в огромном количестве случаев не оказывается. Затем Юм делает вывод, что такого сходства не может быть и в данном случае, т. е. когда речь идет о причинном отношении внешнего мира к впечатлениям.

Было бы трудно вкратце сформулировать отношение диалектического материализма к проблеме сходства между причиной и следствием, ибо проблема эта в целом ее виде довольно сложна. Это касается, в частности, и такого аспекта этой проблемы, как вопрос о «похожести» свойств внешних

объектов на их ощущения субъектом (эти ощущения, в том числе локковы «идеи вторичных качеств», естественно рассматривать как следствия воздействия со стороны качеств внешних

148

тел). Подчеркнем здесь, что человеческие ощущения по своему специфическому «качеству» субъективны и в этом аспекте не похожи на вызывающие их через посредство передающих сред и энергетических потоков (кванты света, волны воздуха и т.д.) свойства внешних тел. Например, структура

поверхности тела, ее физико-химические свойства и волны света определенной частоты «не похожи» на ощущение красного цвета (не похожи они и на частоту и порядок возбуждений, распространяющихся в зрительном нерве). Думать иначе — значит стать если не берклианцем, то наивным (недиалектическим) материалистом, разыскивающим в свойствах внешних объектов пресловутые «красное в себе», «соленое в себе» и т.д. Но по информационному содержанию сочетаний (структур) ощущений последние дают возможность получить отражение свойств тел,

сообщая о качествах, взаимодействиях и отношениях внешних объектов, а также отображая биологически-практическое значение этих качеств и отношений для живого организма (для человеческого субъекта) [1].

1 Этому решению вопроса и отнюдь не надеждам, которые питали Т. Павлов в его «Теории отражения» (имея в виду первое и второе издания этого труда) и некоторые советские философы, сильно запутавшие эту проблему, в отношении отыскания объективно-зеленого, объективно-ароматного, объективно-кислого и т.д., соответствуют результаты

новейших исследований советских и зарубежных естествоиспытателей в области структурного механизма ощущений запаха и «кодированного» характера передачи возбуждений в нервах. Элементарные ощущения запаха, как выяснилось, зависят только от геометрической формы, а отчасти от электрического заряда молекул пахучего вещества, а остальные ощущения обоняния суть композиции элементарных. Здесь мы имеем в виду пока зависимость от свойств внешнего объема, а не от свойств самих рецепторов и головного мозга, которые тоже представляют собой «объекты». Не

обращать внимания на объективные свойства рецепторов и прежде всего центральной нервной системы, взаимодействующих с поступающими извне энергетическими воздействиями, значило бы пойти по кантианскому пути «иероглифизма». Дальнейшие естественнонаучные исследования свойств нервной системы как раз и позволят выяснить, почему именно мы воспринимаем синее именно как синее, камфарный запах именно как камфарный запах и т.д. Что касается механизма передачи нервных возбуждений, то ему присуща электрохимическая природа

(оболочки нервов в этом аспекте представляют собой сложные конденсаторы, состояние которых меняется в зависимости от ионного обмена в жидких клеточных средах). Различные раздражения, передаваемые центростремительными нервами, отличаются друг от друга только по продолжительности, порядку и частоте однородных по своему качеству элементарных сигналов.

149

Согласно исследованиям советских психологов, обобщенным А. Н. Леонтьевым, структура осязательной

рецепции «есть механизм уподобления динамики процессов в рецептирующей системе свойствам внешнего воздействия» [1]. Аналогичное происходит и при восприятии звуков, так как в нем участвует голосовой аппарат, интонирующий то, что слышится (в процессе зрения соответствующую роль исполняет активное прослеживание, воспроизведение взором формы вещей).

Следует указать и вот на что: в некотором смысле, а именно с точки зрения передаваемой информации, следствие всегда «похоже» на свою причину. Недаром в физике

истолковывают взаимодействие двух частиц как «сигнал», распространяющийся от одной частицы и воспринимаемый другой. Но для указанного понимания важно наличие повторяемости данной связи, хотя бы приблизительной, а также правильного решения проблемы, что именно в данном случае следует считать «причиной». Так, когда кусок золота от удара специального молоточка воспринимает оттиск пробы, то данная информативность исходит как от «причины» не от движения руки, но от неравномерности кинетического воздействия со

стороны разных частей молоточка. Сказанное не означает, разумеется, что понятия «каузальность» и «информативность» тождественны.

Ссылка Юма на пространственную «непротяженность» ощущений вкуса, запаха и звука не может его выручить, как она не выручила и Беркли. Эти ощущения действительно не протяженны, но восприятия звука пространственно ориентированы, а в органическом синтезе со зрением (и, в частности, с глубинным чувством глаз и чувством аккомодации), осязанием, чувством равновесия и т.д. все эти ощущения не только позволяют получить

представление о протяженности тел, но и способствуют выработке абстрактного геометрического понятия пространства [2].

1 А. Н. Леонтьев. Проблемы развития психики, стр. 147.

2 Ср. С. Л. Рубинштейн. Основы общей психологии. М., Изд-во АН СССР, 1946, стр. 256—258. Строго говоря, вырабатывается понятие, абстрактное в двойном смысле, ибо оно есть продукт абстрагирования от двух фактов: от того, что в реальности не существует «чистого» пространства, изолированного от материи, и от того, что в качестве элементов реального континуума

существуют не точки, линии и т.д., но лишь их приблизительные прообразы.

150

Выскажем попутно еще одно соображение. Могло бы показаться все же странным, что Юм возлагал столь большие надежды на аргумент от «несходства» между причиной и следствием, используя его для доказательства, что причину нельзя с уверенностью считать причиной. Ведь, казалось бы, слишком очевидно, что во многих случаях причины именно не похожи на свои

следствия, но тем не менее остаются причинами: удар по стеклянному стакану не похож на осколки, молния не похожа на сожженные ею деревья и на гром, хлеб — на состояние насыщения, а солнечные лучи — на вызванный ими загар кожи [1]. Вследствие этого несходства причины могут быть интерпретированы как «знаки» своих следствий, причем их следствия (в смысле «реакций» на знак) будут их «значениями». Но еще более целесообразна в определенных границах противоположная интерпретация следствий, а также восприятий причин (таковые тоже

суть «следствия») как «знаков» своих причин (условно интерпретируя последние как «значения»).

Почему же все-таки апелляция к несходству представлялась Юму столь убедительной и веской? Это было вызвано опять-таки феноменалистскими шорами шотландского философа: в сфере чувственных восприятий (impressions) как таковой фиксация связей именно как связей может произойти лишь на основе их наглядного представления. Между тем это вполне возможно, а именно в следующих случаях: либо тогда, когда эта связь воспринимается

непосредственно, как особое ощущение (например, давления груза на руку), либо как особый «объект» (скажем, веревка как связь между грузами на полиспасте, движение струи воды в трубке как «связь» между истечением воды из первого сосуда и наполнением второго сосуда и т.д.) [2], либо, наконец,

1 Напомним, что во всех этих случаях причины указаны неточно и, строго говоря, в последнем случае, например, в качестве непосредственной причины загара должны быть названы пигментные процессы в коже и т. п. Однако можно указать еще более

«непосредственную» причину и так далее *ad infinitum*. Если допустить, что в идеале удалось достигнуть «самую непосредственную» причину данного следствия, то в этом случае придется рассматривать «причину и действие как тождественные» или «равнозначные» (ср. К. Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 20, стр. 595).

2 Бельгийский психолог А. Мишотт посредством серии опытов обнаружил наличие очень длительно вырабатывавшегося механизма относительно непосредственного чувственного восприятия отношения механической причинности (см. А. И. Леонтьев и А. Р. Лурия. XV

международный психологический конгресс. «Вопросы психологии», 1957, № 6, стр. 151—152). Названный механизм обладает рефлекторной нейрофизиологической подоплекой и вырабатывался в течение многих тысячелетий (ср. М. Gordon. «Neurofizjologiczne usprawiedliwienie indukcji. «Studia filozoficzne», 1962, Nr. 3).

151

тогда, когда два восприятия примыкают друг к другу в пространственном и временном смыслах, а кроме того, похожи друг

на друга [1], как например, когда сын похож на свою мать.

1 Одного только признака примыкания недостаточно, потому что как очевидно, примыкающих друг к другу и взаимопримыкающих восприятий может быть гораздо больше, чем восприятий, связанных отношением каузальности.

Однако опыт учит тому, что во многих случаях явления похожи друг на друга, но никто не приписывает им каузальную связь (например, двое соседних суток похожи по своей длительности, по делению их на день и ночь и т.д.), а с другой

стороны, в повседневной жизни и в науке люди бывают убеждены в наличии этой связи там, где сходство незаметно (например, в некоторых семьях с многочисленным потомством, где встречаются дети, похожие на одних своих братьев и сестер, но почти не похожие на других). Но феноменалисту Юму претил тезис о существовании внутренних причин, которые не были бы похожи на свои следствия в сфере явлений. Тем более чужд был ему тезис, что чаще всего внутренние причины именно не похожи на свои чувственно наблюдаемые следствия, хотя иногда явление причины и

бывает похоже на явление следствия. Не удивительно поэтому, что Юм считал свою аргументацию от «несходства» столь веской в споре против детерминистов.

Но в этой связи всплывает одна важная истина: собственно говоря, Юм требовал вовсе не «сходства» между причиной и следствием. В качестве необходимого компонента каузальной связи Юм искал «понятности» (или объяснимости) связи данной причины с данным следствием. А поскольку внутренние, существенные причины, с его точки зрения, непознаваемы, то под «понятностью» ему оставалось

понимать лишь «наглядность»,
чувственную очевидность
следования феноменов в их
нескончаемом потоке. Тем самым
Юм толкал на ее чи-

152

сто описательную, т. е.
младенческую, стадию развития. В
истории науки не раз бывало, что
требование наглядности «во что бы
то ни стало» становилось тормозом
научного исследования [1].
Отрицание каузальности оказывается
просто неизбежным, если оставаться
в познании на указанной стадии, т. е.
остаться, говоря словами А. И.

Герцена, во власти «предрассудка», по которому критерием истины оказываются «нос, уши, глаза и рот».

Итак, мы рассмотрели возражения Юма против попыток установить наличие каузальности априорным и апостериорным путями. Но спрашивается, что же принимают люди, по Юму, за причинность? Это вопрос о структуре причинно-следственной связи в том понятии причинности, которое Юм исследует. В эту структуру он не включает признака сходства причины и следствия, что вполне понятно после всего сказанного выше.

По мнению Юма, структура тех связей, которые людьми считаются за каузальные, такова [2]: (1) причина и следствие смежны в пространственном смысле; они «примыкают», т. е. «касаются друг друга»; (2) причина и следствие смежны также и во временном смысле, но так, что причина предшествует следствию; (3) те же самые следствия (или очень близкие к ним) возникают неоднократно и притом всегда после появления тех же самых причин (или очень близких к ним). Последний признак означает, что каузальной связи присущ признак регулярности; (4) этой

регулярной связи приписывается затем признак необходимости [3], а значит, предсказуемости появления определенных следствий. Сам Юм не выделял признаков, указанных в четвертом пункте, в особый элемент структуры каузальных связей, но неоднократно упоминает о значении этих признаков.

1 См. М. Э. Омеляновский. Проблема наглядности в физике. «Вопросы философии», 1961, № 11; В. А. Штофф. К критике неопозитивистского понимания роли моделей в познании. «Философия марксизма и неопозитивизм. Вопросы критики современного

позитивизма». Изд-во МГУ, 1963. К сожалению, в статье В. А. Штоффа рассматриваемая проблема несколько упрощена. Ср. постановку проблемы наглядности в сб.: «Natur und Erkenntnis», hrsg. von H. Horz und R. Zother. Berlin, 1964, SS. 71—88.

2 Т, стр. 73—75, 85.

3 Понятие «необходимости» здесь приложено Юмом к повторяющимся единичным случаям. Поэтому в 14 главе III части первой книги «Трактата...» термины «необходимость» и «постоянная связь», т. е. многократное повторение, отождествлены. И можно сказать, что Юм невольно

отождествил понятия «необходимого» и «каузального», поступив как типичный метафизик. Правда, в отличие от Гольбаха, он выделяет иногда, кроме того, значение необходимого как того, что более соответствует нашим ожиданиям, опирающимся на веру в единообразие природы. Иначе говоря, это «необходимое» в смысле «более привычное». Но где граница между «более» и «менее»? Не понимая качественной специфики «необходимого» как существенного, Юм не может выбраться из трясины субъективизма. С точки зрения диалектического материализма

существенная «необходимость» как один из видов каузального отношения нередко имеет место также в случае единичных событий. С другой стороны, необходимым является всякое индивидуальное следствие — в том смысле, что если налицо причина этого следствия и все необходимые для действия этой причины условия, то это следствие возникает неизбежно. В этом смысле необходимыми могут быть функциональные зависимости, хотя они и выражают причинные связи лишь косвенно.

Мы хотели бы подчеркнуть, что в философии диалектического

материализма должно учитываться наличие различных, и по крайней мере двух, видов «необходимости»; необходимое как внутреннее, закономерное, существенное и необходимое как в данной (по крайней мере, макрокосмической) ситуации неизбежное, между тем как метафизический материализм понимает необходимое только в смысле неизбежного. Для преодоления фаталистических концепций нужно, чтобы существенное не совпадало полностью с неизбежным. Это несовпадение действительно имеет место, и обеспечивается оно тем

обстоятельством, что мир бесконечен «вглубь и вширь» и состоит из относительно самостоятельных, хотя и связанных так или иначе друг с другом областей и поэтому не выводим из какой-то единственной и заранее данной (а тем более до конца в какой-то формуле и т. п. выразимой) «сущности». Данная проблема изложена в существующих у нас книгах по диалектическому материализму, к сожалению, весьма неотчетливо и без ясного выделения двух различных аспектов необходимости, а также без

достаточно детального анализа
понятия «единство мира».

153

Элементы каузальной структуры очерчены Юмом как те признаки причинно-следственной связи, которые принадлежат ей в обыденном представлении людей, а в философском изложении лишь более отчетливо сформулированы. Правда, среди этих признаков отсутствует признак «производительности», активного порождения. Но Юм объясняет это тем, что этот признак или тождествен понятию

причинности или же только на его основе может быть определен.

Критика понятия причинности развертывается у Юма следующим образом: он пытается доказать, что (1) и (2) признаки действительно наблюдаются людьми, а (3) признак существует лишь в воображении, примысливается. Иными словами, необходимость и координи-

154

рованная с ней необходимая предсказуемость не бывают на деле присущи тем соотношениям, которые люди называют «каузальными», а

если так, то независимо от подтверждения опытом (1), (2) и (3) признаков каузальные связи таковыми не являются. Говоря коротко, их нет, и люди принимают за причинно-следственные отношения в лучшем случае лишь соединенные и притом повторяющиеся отношения смежности и последовательности. Люди лишь приписывают «необходимую связь» отношениям между событиями. К этому результату, впрочем, пришел уже Беркли, считавший такую связь вполне субъективным признаком [1]. Мысль об иллюзорности идеи

причинения последующего
предшествующим Юм развивает
также на материале понятия «сила»,
о чем речь в следующей главе.

1 «Ибо, когда мы видим, что за
известными идеями ощущений
постоянно следуют другие идеи, и
знаем, что так бывает не вследствие
нашей деятельности, то мы
немедленно приписываем самим
идеям силу и действие и превращаем
одну в причину другой, хотя ничто не
может быть более нелепо и
непонятно» (Д. Беркли. Трактат о
началах человеческого знания, § 32).

В своей критике понятия причинности Юм полагал, что сам тот факт, что В следует после А всегда, когда А появляется в той же самой обстановке (или В1, В2... Вп похожее на В, следует всегда после А1, А2... Ап), как бы прочно он ни был установлен, отнюдь не означает, что подобная последовательность события будет всегда повторяться и в дальнейшем. Утверждать — это значило бы оказаться в положении курицы, убежденной, что появление птичницы всегда влечет за собой появление пшена, но однажды горько обманувшейся. По мысли Юма, считать, что события серии В,

случавшиеся до сих пор всякий раз после события серии А, будут случаться всегда и в дальнейших случаях возникновения А, — это значит заранее исходить из того, что еще подлежит доказательству, а именно, что каузальные связи осуществляются со строгой необходимостью, то есть действуют объективно и не знают исключений. Юм не замечает, что в круге доказательства повинен он сам: это вытекает из следующего.

155

Британский философ, стремясь теоретически развенчать понятие

причинности, а для этого показать, что тем связям, которые обычно называют причинно-следственными, не присущ признак необходимого повторения в аналогичных ситуациях, усматривал завершение своей критики в анализе того, как именно у людей появляется якобы иллюзорное убеждение в существовании «подлинно каузальных» связей. Юм отрицает логическую доказательность неполной индукции, заменяя ее психологическим и потому глубоко несовершенным механизмом вероятности ожидания [1]. Но этот механизм и является, по Юму,

причиной общераспространенной иллюзии каузальности. Таким образом, Юм пытается опровергнуть понятие причинности при помощи самого этого понятия.

1 Об индукции см. также стр. 180 настоящей книги.

Для того чтобы доказать, что необходимого повторения не существует, Юм полагает достаточным вскрыть ошибки в том механизме душевной деятельности людей, который приводил обычно к противоположному мнению. Британский агностик не особенно заботится о том, чтобы доказать вину

обвиняемого, — он предпочитает находить слабые места в его оправданиях. Можно смело сказать, что принципа «презумпции невиновности» в своих гносеологических рассуждениях Юм не придерживается. Гносеологический анализ структуры понятия причинности перерастает у него в психологическое исследование генезиса понятия необходимости, причем между психологическим и гносеологическим аспектами исследования Юм не предполагает какого-нибудь методологического различия, так как саму теорию познания он считает

целесообразным развивать в чисто психологическом плане.

Генезис понятия каузальной необходимости в человеческой психике Юм представляет себе так: (1) вначале фиксируются факты повторного появления некоего феномена В после А; (2) на этой основе складывается психологическая ассоциация: после восприятия А (или появления в памяти идеи А) в сознании всплывает идея В; (3) факты многократного действия этой ассоциации приводят к образованию относительно устойчивой склонности, т. е. привычки

мышления: в случае, когда появляется А, встречать как должное последующее появление В; (4) эта привычка преобразуется в возвращающееся ожидание, или воображение, что В после

156

А будет «необходимо» появляться всегда и в дальнейшем [1]; (5) воображение перерастает в веру (belief), т.е. в устойчивую склонность считать, что многократное появление В после А и есть именно каузальная связь; (6) на основе веры в существование частных причинных связей люди начинают верить в

истинность общего закона
причинности.

Таким образом, по Юму, признавать причинность значит «верить» в то, что после некоторых событий (Л) многократно возвращаются («повторяются») другие события (В). Но что значит «верить»? Если даже «вера» достигает степени твердого убеждения (когда мы видим дым над всей крышей деревянного дома, мы убеждены, что следом появится и пламя пожара), она остается, по Юму, лишь видом привычной установки сознания, иногда совпадающим с научной убежденностью (изучив географию,

т. е. теоретически обобщенный прошлый географический опыт, мы верим, что в Южной Америке есть горы), но в своей сущности с научным знанием не связанным. Дело не в том, что при «вере» связь ее с какими-либо рациональными доводами может быть не осознанной (люди верят, что целое всегда больше своей части, не раздумывая), а в том, что сама по себе «вера» возникает без рациональных доводов (люди тысячелетиями верили в то, что на смену дня приходит ночь, а затем новый день, совершенно не подозревая о вращении Земли). С другой стороны, «вера» возникает

далеко не всегда, так как не всякое представление, сложившееся в нашей голове после восприятия некоторого объекта, ситуации и т.д., принимается нами за неизбежное или хотя бы вероятное его следствие [2]. Уловить же границу между подлинным познанием и воображением хотя бы в самых общих чертах Юм не в состоянии.

1 Т, стр. 148; ср. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 313.

2 Об этом справедливо пишет Нельсон Гудмен в книге «Fact, fiction und forecast» (London, 1954), который почти полностью следует в III главе

этой книги юмовой концепции индукции.

Не проводя пока детального анализа учения Юма о «вере», отметим лишь то, что в силу указанного характера понятия «веры» вера в каузальный характер тех или иных отношений, воздействуя на систему научного знания, может приводить к появлению в рамках такой системы не аподиктических, но лишь до

157

некоторой степени вероятных высказываний о появлении именно событий класса В после событий

класса А как «следствий» последних. Таким образом, теоретическое знание, сооружаемое на базе эмпирических констатации, по Юму, лишь вероятно. Достоверно же лишь аналитическое, формальное, которое непосредственно устанавливает отношения между идеями в сознании. Но, спрашивается, откуда берутся идеи? Ведь Юм остается в рамках понимания их как отблеска эмпирических впечатлений и поэтому указанное разграничение видов знания оказывается необоснованным.

Анализ взглядов Юма на вероятность, содержащихся в трех

главах III части первой книги «Трактата...», проделан в работе польского философа Яна Руцкого [1]. Руцкий стремится выявить рациональное содержание разграничения, которое проводит, хотя и непоследовательно, Юм между двумя видами вероятного познания: «вероятностью случайностей (Probability of Chances)» и «вероятностью причин (...of Causes)». Первую он истолковывает как чисто статистическую закономерность, при которой причины событий нам неизвестны, а вторую — как приблизительное знание тех или

иных зависимостей, корреляций и т. п. В этом разграничении Руцкий видит предвосхищение идей общей теории статистики [2]. Однако для концепции вероятности у Юма характерно то, что он спутывает объективное и субъективное значение вероятности, подобно тому, что происходит и в его учении о причинности. На этом основании мы не видим в концепции Юма предвосхищения разграничения статистической и динамической теорий каузальности. Заметим также, что для правильного понимания этой концепции Юма надо иметь в виду, что он употреблял

термин «вероятность» и в более широком смысле, включающем в себя всякую каузальную аргументацию.

1 См. J. R u t s k i. Doktryna Hume'a o prawdopodobieństwie. Uwagi w sprawie jej interpretacji. Toruń, 1948.

2 См. J. R u t s k i. Op. cit., str. 46.

Следует отметить, что вся классификация видов «вероятности» у Юма довольно детализована и переплетается с различиями в значении понятия «случайность» таким образом, что это приводит к нечеткостям и противоречиям.

Как и Гольбах, Юм учитывал наличие у понятия «случайность» трех разных значений: (1) беспричинность, которая, как был убежден Гольбах, не существует, или, как склонен был полагать Юм, едва ли существует; (2) обусловленность, с точки зрения Гольбаха, неизвестными или практически необозримыми, а по мнению Юма, непознаваемыми причинами; (3) обусловленность причинами, незначительными по своему характеру. Третий вид случайности признается Гольбахом и допускается Юмом, но ни тот, ни другой не подвергли его анализу в плане

сопоставления с необходимостью в смысле существенного. Такое сопоставление позднее осуществили на базе идеалистической диалектики Гегель, а с позиций диалектического материализма — Энгельс.

Первый вид вероятности, по Юму (он считает его происходящим от «несовершенства опыта»), и второй ее вид (он проистекает от «скрытого противодействия разных причин») сводятся по сути дела к случайности в смысле обусловленности причинами, которых мы не знаем [1]. Но иногда в этих случаях у Юма встречаются также и формулировки, напоминающие о случайности в

значении (3). Кроме того, Юм пишет о вероятности в смысле перенесения причинных связей по аналогии. Это вероятность в смысле субъективного предположения. В структуре его можно выявить одновременно и психологическую обусловленность «верой» и недоверие к существованию объективной причинности, т. е. шаг к допущению случайности в смысле отсутствия объективной причинности [2].

Рассуждения Юма по этому поводу в 12 и 13 главах III части первой книги «Трактата...» туманны и не отличаются строгостью употребляемых понятий. Но отнюдь

не туманна и вполне отчетливо противостоит материалистическим взглядам французских просветителей трактовка Юмом соотношения знания и вероятности: субъективистское понимание причинности приводит его к выводу, что «всякое знание вырождается в вероятность» [3], иными словами, всякое знание недостоверно и случайно.

1 Т, стр. 124—127.

2 В этой связи Юм заявляет, что «всякий прошлый опыт может быть рассматриваем как своего рода случайность...» (Т, стр 130).

3 Т, стр. 170.

Возвратимся к проблеме каузального следования. Верно ли будет называть события класса В, т. е. события, следующие после события класса А, «следствиями»? Верно, если с понятием «следствия» связывать признак следования данного события после другого. Но это неверно, если с этим понятием связывать признак «быть результатом действия причины». А и В лишь соединены (are conjoined) в смысле временной и пространственной последовательности; между ними нет внутренней связи (connection)

«вытекания» второго из первого. Так, выстрел ружья не «вытекает» из нажатия курка. То, что люди принимают за причинно-следственную связь, есть лишь пространственно-временное «следование», так что люди рассуждают так: *post hoc ergo propter hoc* (после этого значит по причине этого). Люди принимают следование за «переход» от одного к другому, а переход — за внутреннюю необходимую связь. Именно эту ошибку делают, по мнению Юма, все сторонники объективного толкования причинности, в том числе и те, кто следует не

философским системам, а
повседневному здравому смыслу.

Проблема истинности или ложности
правила «post hoc ergo propter hoc»
была впервые поставлена не Юмом.
Конечно, такая ошибка случается,
хотя Т. Рид и был прав, отрицая
фатальную всеобщность такой
ошибки: никто после времен Гесиода
уже не считает ночь причиной дня,
несмотря на то, что день наступает
после ночи. Существование такой
ошибки учитывал и материалист Т.
Гоббс, но решал ее далеко не так
односторонне и вернее, чем Юм, ибо
подчеркнул то, что шотландский
агностик оставил в тени: если В

следует после А, то вполне вероятно, что А является причиной в отношении В. То, что причинность и зарегистрированная повторяемость событий не есть одно и то же, не означает, что повторяемость не может быть следствием причинности в том или ином конкретном случае. Проблема должна быть поставлена на почву конкретного исследования, то есть выяснения, когда следование второго явления после первого не есть симптом того, что второе явление есть следствие, а когда оно таким симптомом является. Гоббс в своем учении о знаках и метках замечал, что,

«например, облака служат признаками будущего дождя, а дождь — признаком прошедших облаков» [1]. В этом случае вид темной тучи есть «признак» дождя в том смысле, что он есть признак причины (насыщенные водяные пары) последующего события (выпадения дождя), а вовсе не случайно сыгравший роль сигнала знак «почему-то» сопутствующего или предшествующего явления.

Не первым был Юм и среди тех, кто использовал указанное или схожее правило для нападения на принцип

причинности. Еще Энезидем, а за ним Секст Эмпирик рассуждали, что одно тело никогда не может быть причиной появления другого тела, а потому причин не бывает будто бы вообще. Излагая точку зрения Аль-Газали (1072—1127), Аверроэс (Ибн-Рошд) высказал идею, что причинность есть не более как повторяемость событий, связываемых в единую цепь лишь деятельностью бога. Аналогичную мысль проводили соотечественники Юма Роберт Грэвиль в сочинении «Природа истины (The Nature of Truth)» (1640) и оппонент Гоббса Джозеф Гленвиль в трактате

«Научное сомнение» (1665) 2. Близкие к юмовским мотивы были и у средневекового мыслителя Николая из Отрекура [3]. Совсем иную философию, чем Юм, развивал во Франции Николай Мальбранш, но в его окказионализме была посылка, возрождавшая мотив Аль-Газали и для Юма вполне приемлемая [4]. Разумеется, отрицание объективности каузальных связей пришло к Юму непосредственно от Беркли. Как бы то ни было, Юм был первым, кто детально разработал критику учения о причинности.

1 Томас Гоббс. Избр. соч., стр. 229—230. Отметим в этой связи еще раз,

что объективные следствия, а также восприятия причины можно условно интерпретировать как знаки, а причину — как их значение, причем в некоторых случаях целесообразна и противоположная интерпретация (разумеется, как вспомогательный условный прием).

2 J. G 1 а п v i 11 e. *Scepsis scientifica*, sc. 23. London, 1665, p. 142.

3 Г. Рэшделл называет Николая из Отрекура «средневековым Юмом» (см. H. R a s h d a 11. *Nicholas de Ultricuria, a medieval Hume. «Proceedings of Aristotel. Soc»*, London, 1907).

4 Cm. N. M a l e b r a n c h e. De la recherche de la verite, part VI, sc. 2, 3. Paris, 1712.

161

Итак, по мнению Юма, причинность как теоретическое понятие иллюзорна, так как составлена из устанавливаемого фактами признака следования и субъективно добавленного к нему признака «вызывания» («произведения»), который в опыте не обнаруживается. Понятие причинности формируется на основе ожидания определенных событий в будущем. Можно даже

сказать, что идея причинности отображает особое впечатление рефлексии, а именно чувство ожидания, перерастающее в «веру». Стремление людей формулировать причинные выводы — это своего рода инстинкт, данный людям природой. В нем своя «необходимость», но лишь в смысле настойчивой психологической склонности, в конечном счете не объяснимой.

Юмова критика причинности несостоятельна и с логической, и с собственно теоретико-познавательной, и с онтологической точек зрения.

В логическом отношении аргументация автора «Трактата о человеческой природе» в ряде пунктов приводит к логическому кругу. Мы уже указывали на это, однако такой круг появляется у Юма не один раз. В ходе анализа генезиса понятия причинности Юм отправлялся от того, что впечатление А есть причина идеи А, а впечатление А и идея А суть причины того, что в памяти всплывает идея В. Кроме того, Юм исходил из того, что многократное повторение этой ассоциативной связи (и вообще законы ассоциации) есть причина образования

соответствующей привычки и т.д. В 2 главе IV части первой книги «Трактата...» Юм разбирает вопрос о причинах, заставляющих нас верить в существование внешних тел. Но сама вера и связанные с ней привычка и ожидание, как мы уже отмечали, тоже играют роль причин, а закон привычки выступает у Юма в роли своего рода закона причинности. «Привычка» обладает, в понимании ее Юмом, именно теми признаками, которые, как он признает, люди обычно и приписывают причинам: она есть 'активная сила, деятельность воображения,

«притягивающая» в сознании В к А [1].

1 Следовательно, люди
устанавливают признаки
причинности, исходя из свойств
сознания. Отсюда путь к
кантовскому пониманию
причинности. С другой стороны,
привычка, на что не раз обращал
внимание Юм, удивительно
«вовремя» возникает у людей, словно
брошенный свыше якорь спасения.
Отсюда путь к возрождению идеи
Лейбница о предустановленной
гармонии (в данном случае как
причине появления «привычки»). Ср.

Г. Шпетт. Проблема причинности у Канта и Юма. Киев, 1916, стр. 71.

162

При анализе отдельной причинной связи $A \rightarrow B$ Юм совершенно отвлекается от факта взаимодействия ее с другими связями такого же характера ($B \rightarrow C$, $T \rightarrow A$, $D \rightarrow B$, $A \rightarrow B_1$ и т.д.) и не обращает внимания на то, что вследствие этого возникает значительное огрубление проблемы. Но поступает он так потому, что заранее исходит из ошибочного тезиса, будто впечатления A и B суть явления, обособленные как от окружения, так и друг от друга. Эту

же посылку он использует поэтому и для утверждения, что между А и В невозможно наблюдать никакого перехода, т. е. самого факта каузального порождения В. Между тем логически не вытекает ни взаимообособления из обособления от среды, ни, наоборот, обособления от среды из взаимообособления А и В.

Что касается проблемы «перехода», то, разумеется, не приходится отрицать различия между А и В, на факте которого зиждется, как мы видели, критика Юмом апостериорных доводов в пользу существования причинности. Но это

различие не препятствует тому, что во многих случаях само действие А оказывается и в объективном смысле и в смысле восприятия «переходом» к В. Если тело перемещается из района К в район М, то «переход» его в район М оказывается непосредственной причиной того, что тело вскоре окажется в этом районе (это отнюдь не значит, что предшествовавшее этому местонахождение тела в К было «причиной» последующего перехода в М!).

Нельзя также отрицать различие между отношением А и В и отношением логического следования,

т. е. различие, на котором основана критика Юмом «априорных» доводов в пользу существования причинности. Если бы этого различия не было, то либо вся история мира была бы тождественна движению «чистой» мысли, «мирового духа» а la Гегель, либо само познание оказалось бы невозможным, так как мыслительные связи могут полностью слиться со связями объектов только тогда, когда субъект совершенно утрачивает все субъективное, т. е. гибнет как субъект.

Вообще говоря, проблема соотношения каузальных и логических связей весьма сложна. Но напрасно мы стали бы искать у Юма строгости в ее исследовании. Причинно-следственная связь не отчленена им от многообразия остальных отношений, покрываемых выражением «если... то...» (хотя сам же Юм выступил, как отмечалось, против отождествления логических и каузальных связей). С этим обстоятельством отчасти связано и то, что проблема соотношения причинности и обусловленности не вызвала интереса у Юма. Когда Юм указывает на ошибочность формулы:

если «после этого», то значит «по причине этого», он не обращает внимания на то, что в этой формуле переплетаются два совсем различных отношения: (1) отношение логического вывода (inference) выражения «В по причине Л» из выражения «б после А», придающее всей формуле характер безусловного закона, который, конечно, ошибочен, так что Юм прав, отмечая это; (2) эмпирически фиксируемое отношение совместности признаков «быть после» и «быть следствием», что весьма нередко, хотя и не всегда, действительно имеет место. Неверно, что комета есть причина

войн, разгоревшихся вскоре после ее появления, но верно, что привоз зараженных инфекцией товаров с Востока — причина распространившейся вскоре эпидемии чумы. Юм не учитывает двусмысленности названной формулы, и в этом его ошибка.

Вообще оборот «если... то...» обозначает целую группу различных отношений [1]. Он может фиксировать взаимосопутствование двух следствий (например, «если кошка альбинос и у нее укороченный от рождения хвост, то она глухая»), соотношение целого и части («если это чертеж паровоза, то здесь

изображена кулисса»), экстенциональное отношение в классическом исчислении высказываний, таблично определяемое соответствующей структурой значений истинности и т.д. Но ни так называемая материальная импликация, ни строгая импликация К. Льюиса, ни каузальная импликация А. Бёркса не могут абсолютно точно выразить в символической логике всех признаков объективного причинно-следственного отношения во всех его вариантах и во всем их действительном взаимодействии. Если бы это все-таки удалось

осуществить, то произошло бы невозможное:

1 См., например, Z. Czerwinski. O paradoksie implikacji. «Studia logica», 1958, t. VII, Poznan; А. А. Зиновьев. Логика высказываний и теория вывода. М., Изд-во АН СССР, 1962, стр. 20—26, 82; М. Бунге. Причинность. М., ИЛ, 1962, стр. 276—280.

164

каузальные связи полностью преобразовались бы в логические. По пути попыток такого преобразования пошел не только идеалист Гегель, но и позитивист Б. Рассел,

определивший в «Человеческом познании» причинность именно как импликацию логического характера, т. е. заменивший ее одним из видов выражения функциональных отношений в символической логике [1]. С другой стороны, заметим, что понимание каузальной связи как соотношения «если p , то q » удобно для растворения причинности в феноменалистских образах, где одно чувственное данное кажется «причиной» другого [2].

Все сказанное не означает, что стремления выразить как можно более полно с помощью формальных средств каузальное отношение, с

точки зрения диалектического материализма, ненужны или даже вредны. Наоборот, они необходимы для дальнейшего развития научной методологии. Одна из таких попыток и была сделана, например, А. Бёрксом [3], но и она, как и следовало ожидать, не приводит к полной формализации каузального отношения. Более фундаментальный успех подобных попыток возможен лишь при условии анализа практической основы логических форм [4].

1 Существование каузальной связи между А и В означает, по Расселу, что, имея событие А, мы можем

сделать «некоторый вывод» о событии В, поскольку А В. Но тем самым причинность сводится к ослабленной предсказуемости (см. В. Russell. On the notion of cause. «Mysticism and Logic». N. Y., 1957, p. 174; ср. И. С. Нарский. Философия Бертрана Рассела. Изд-во МГУ, 1962, стр. 30—31).

2 Ср. А. А у е г. Foundations of Empirical Knowledge. London. 1940, p. 228.

3 См. А. Burks. The Logic of Causal Propositions. «Mind», 1951, vol. 60, No. 239.

4 См. А. А. Зиновьев. Логическое и физическое следование. «Логика

научного исследования». М., Изд-во АН СССР, 1964.

Все ли основные признаки каузального отношения были зафиксированы Д. Юмом в рамках свойственного ему понимания его структуры? Нет, не все. Примем пока без уточнений, что пространственная смежность и временная последовательность (если и не в обычном значении этих терминов) на самом деле присущи каузальному отношению. Но этих признаков недостаточно, если даже к ним добавить признак необходимой

регулярности. «...Юмовская формула выражает обусловлен-

165

ность, несимметричность и отсутствие исключения, которые характеризуют причинную связь, но она не объясняет ни однозначность, ни генетический характер отношения между С и Е (т. е. А и В в нашей символизации. — И. Я.)» [1]. Формула Юма, описывающая структуру понятия причинности, оставляет в стороне однозначный характер причинной связи: ведь если А вызывает в данных условиях В, но отнюдь не С, Д и т.д., то это

сигнализирует именно о том, что отношение В к А есть нечто большее, чем простое следование. Назвать его избирательным следованием — это и значит признать, что каузальное отношение не сводится к отношению регулярного следования. Что касается «генетического» характера отношения причинности, то Юм, как уже было сказано, не отрицает того, что обычное понимание причинности непременно включает в себя признак «производительности», «порождения», но он считает, что доказать действительное наличие этого признака ни в каком конкретном случае отношения А и В

невозможно: если движение одного тела следует, например, за толчком от другого тела, то даже и в этом случае порядок событий «толчок—движение» констатируется как факт и только. «Для ума (mind) невозможно проникнуть далее» [2]. Эта агностическая догма отстаивается Юмом с настойчивостью, которая заслуживает лучшего применения, и приобретает характер почти что априорного тезиса.

Этот тезис опровергается общественной практикой человечества. «...Доказательство необходимости заключается в

человеческой деятельности, в эксперименте, в труде: если я могу сделать некоторое *post hoc*, то оно становится тождественным с *propter hoc*... благодаря деятельности человека и обосновывается представление о причинности, представление о том, что одно движение есть причина другого» [3]. Если мы в состоянии каждый раз вызывать В посредством действия А в соответствующей обстановке, это и свидетельствует о том, что мы познали «порождающую» причинную обусловленность В, хотя в приобретенном нами знании еще более или менее долго может

держаться белое пятно: граница между

1 М. Б у н г е. Причинность, стр. 60.

2 LT, p. 119.

3 К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. Соч., т. 20, стр 544—545.

166

главной причиной и условиями может быть достаточно надежно установлена лишь после многих дополнительных экспериментов.

«...Иногда случается, что не повторяется того же самого (т. е. выстрела из ружья после спуска курка. — И.Н.), что капсуль или порох отказываются служить, что

ствол ружья разрывается и т.д. Но именно это доказывает причинность... ибо для каждого подобного отклонения от правила мы можем, произведя соответствующее исследование, найти его причину...» [1].

В часто используемом Юмом случае передачи движения от одного шара другому достаточно, как на это указывают М. Маркович и В. Краевский [2], произвести замену второго шара человеческой рукой, чтобы прийти к выводу, что наше сознание способно не только констатировать последовательность «толчок—движение», но и

воспринять ощущение воздействия данного толчка, а следовательно, одного объекта на другой объект, который до этого толчка находился в покое.

1 К Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 545.

2 «Studia filozoficzne», 1964, № 1 (36), str. 88—89.

Итак, каузальные связи, безусловно, познаваемы, хотя познание их и представляет собой довольно сложный и длительный процесс. Так обстоит дело с точки зрения диалектического материализма.

Значит ли все сказанное выше, что в критике Юмом понятия причинности не было ровно ничего положительного, полезного для дальнейшего поступательного развития философской мысли? Нет, это отнюдь не так. Несомненной заслугой Давида Юма был осуществленный им анализ трудностей перехода от инстинктивных шаблонов поведения и привычек к теоретическим формулировкам законов природы, и в частности закона причинности. В определенной степени это был и анализ трудностей перехода от наблюдаемой последовательности

явлений к познанию связей в их сущности. Юм выявил слабые стороны метафизического материализма в истолковании причинности, а невольно — и противоречия феноменализма, неизбежно присущие его попыткам разрешить эту проблему.

167

Юм обратил внимание на важную роль привычек и устойчивых форм поведения в деятельности нервной системы животных и людей, в исследовании которых впоследствии обрели для себя золотую жилу как физиология высшей нервной

деятельности, так и кибернетика. Сам термин «привычка» (custom, habit) оказался чрезвычайно емким: он имеет прямое отношение к процессам образования условных рефлексов, превращения в ходе филогенеза условных рефлексов в безусловные, приспособления нервной системы к новой среде и т.д. Как оказалось, «привычка» поддается эффективному истолкованию в качестве одной из низших форм механизма отражения информации и притом в различных смыслах. Во-первых, в смысле тормозящего адаптирования: нейроны в конце концов перестают

реагировать на старый, обычный раздражитель, если таковой биологически нейтрален. Во-вторых, в смысле выработки ожидания, а значит, предугадывания будущей информации, с которой встретится данный живой организм: как показали недавние психофизиологические эксперименты советских и зарубежных ученых, некоторые нейроны (их называют «экстраполирующими») приучаются давать ответные сигналы с опережением, т. е. еще до поступления к ним тех сигналов извне, которые они привыкли

получать- в данной ситуации. Эти нейроны ведут себя в приблизительном соответствии с вероятностью появления внешних сигналов.

Критические изыскания самого Юма, а затем критика по его адресу способствовали уточнению целой группы философских понятий: «причина», «следствие», «условия», «повод» и др. История мысли сыграла с Юмом парадоксальную шутку: он признал, что практическая жизнь опровергает все теории скептиков, которые ставят под сомнение причинность, но тем самым он невольно приближается к

выводу, что практика (в уточненном ее значении) является могучим критерием истинности теории, доказывающей объективное существование причинности (при условии более точного понимания последней). Возникает вопрос, как именно понятие причинности надлежит уточнить. Это будет рассмотрено в следующей главе.

IV. ПОДЛИННАЯ СТРУКТУРА ПРИЧИННОСТИ. ПРИЧИННОСТЬ И

СОЦИАЛЬНЫЕ ЯВЛЕНИЯ

Прежде чем уточнить понятие причинности, следует еще раз посмотреть, насколько безупречна та схема структуры причинно-следственной связи, которая была предварительно намечена Юмом, если оценивать при этом лишь то, что в эту схему было включено им самим. Как оказывается, эта схема была отнюдь не совершенной, и она требует весьма существенных корректив.

Остановимся, во-первых, на проблеме пространственной смежности причины и следствия. В

эпоху Юма Ньютон принимал возможности *actio ad distans*, поскольку допускал существование бесконечно большой скорости распространения взаимодействия между телами. Оставляя в стороне вопрос о мгновенности или же о продолжительности распространения действия, т. е. в конечном счете вопрос об одновременности причины и следствия [1], следует признать, что ньютонова постанов-

1 Решение этого вопроса в его конкретной форме зависит от того, какие свойства приписываются промежуточной между А и В среде

(«эфиру»). Первоначально считалось, что если эта среда носит обычный вещественный характер, то дальное действие превращается в близкое действие. Эта простая схема была нарушена Ньютоном, допустившим, что тяготение распространяется с бесконечной скоростью. Это означало либо принятие дальнего действия, либо утверждение, что по отношению к тяготению (или к «эфиру») разница между дальним действием и близким действием не имеет смысла. В физике XX в. идею близкого действия укрепило понятие полей, которые материальны, но не в обычном

вещественном смысле. Решительно против дальнодействия высказалась общая теория относительности.

169

ка вопроса о дальнодействии открывала перед физикой новые перспективы по сравнению с картезианской концепцией непосредственного касания, толчка и давления одной корпускулы на другую как причин изменения движения последней. Совершенно не считая нужным анализировать понятие каузальной связи как дальнодействия, Юм тем самым остался на уровне старой,

картезианской «наглядности» и выказал равнодушие к проблемам современного ему естествознания. И в этом, конечно, отнюдь не было какого-то «предвосхищения» им одной из идей релятивистской квантовой теории: идеи «точечного взаимодействия» двух частиц.

Будем теперь исходить из того, что признак смежности все же действительно характеризует причинно-следственные связи. Спрашивается, всегда ли?

Проверка факта смежности причины и следствия, т. е. их непосредственного касания,

наталкивается на огромные трудности. Строго говоря, утверждения о «соприкосновениях» атомов или субатомных частиц друг с другом не могут быть никогда проверены в земных условиях, хотя столкновения их, приводящие к ядерным реакциям, — безусловный и вполне проверяемый факт. Тем не менее можно считать, что в значительном числе макрофизических явлений причины и следствия пространственно смежны, хотя проблема их «соприкосновения» очень сложна. Но во многих случаях из области психики и общественной жизни

утверждения о смежности причины и следствия теряют смысл. Нелепо было бы, например, утверждать, что реставрация Стюартов в Англии была следствием реакции различных групп английской буржуазии и дворянства на политику Кромвеля, потому что была «пространственно смежна» с ними. Впрочем, нелепость подобных рассуждений понимал, и сам Юм.

Можно сказать, что смежность не противоречит причинности, часто бывает ей присуща, но не есть ее необходимый признак. То соображение, что признак смежности необходим всегда, потому

что близкодействие «понятно», а
дальнодействие «мистично», не
имеет силы, ибо оно отождествляет
близкодействие с действием через
касание, а значит, возвращает к
механистическим моделям
причинности как толчка. Нельзя
согласиться и с А. И. Уемовым,
который понимает близкодействие
как

170

пространственное совпадение
причины и следствия, ссылаясь на
то, что причина не может
действовать там, где ее нет. Всем
этим трактовкам можно

противопоставить, на наш взгляд, признак взаимопроникающей смежности причины и следствия как действительной характеристики всех случаев существенной каузальной связи: следствие зарождается в «недрах» причины именно потому, что причиняется, производится ею. В этом смысле расширение нагретого тела есть следствие повышения температуры, а инфаркт миокарда — следствие паталогических изменений в сердечно-сосудистой системе.

Возвратимся к Юму. Обращает на себя внимание, что именно в области психических и социальных явлений

Юм, как подробнее будет рассмотрено ниже, признавал в той или иной мере наличие каузальных связей, хотя первоначально сам же ставил их под сомнение, ссылаясь на то, что посредствующие звенья между нашей волей и поступками не поддаются познанию. Но в таком случае реабилитация причинности должна бы автоматически распространиться и на причинность вообще, поскольку критика ее осуществляется Юмом в психологических (феноменалистских) терминах. Однако Юм не пошел на это. Совсем не логично Юм поступает и в другом

отношении, включая в структуру каузальной связи пространственную смежность: ведь этот признак не проходит именно в той области, где сам Юм все же допускает существование этой связи! Возможно, что, почувствовав именно эту свою ошибку, Юм в «Первом Inquiry» уже не выделяет пространственную смежность в качестве одного из существенных признаков каузальной связи.

Рассмотрим, во-вторых, проблему временной последовательности причин и следствий. Утверждение, что следствия должны быть по времени после своих причин, само

по себе непосредственно не предполагает того, что следствие появляется «сразу же» после действия причины. Уже во времена Юма люди хорошо знали, что последствия некоторых исторических событий сказываются спустя долгие годы после их причины. Эпоха Возрождения оставила, например, немало мрачных историй о ядах замедленного действия. Но в подобных случаях упускается из виду непосредственная причина: к гибели человека, например, приводил непосредственно не сам

яд, но вызванные им, а затем накопившиеся изменения в организме. Поэтому признак временной последовательности означал все же у Юма также и то, что следствия непосредственно следуют за своими причинами. По Юму, следствие возникает сразу же после начала действия причины, как это изображала механика Декарта (толчок) или как это вытекало из энергетического понимания «силы» Лейбницем. Соответственно Юм писал: «Причина прекращается: действие должно прекратиться также» [1]. Как можно увидеть из контекста, Юм имеет здесь в виду

прекращение порождения следствия; началось же это порождение тогда, когда началось действие причины. Но в таком случае надо сделать вывод, что причина и следствие по времени совпадают. Факты явлений механической инерции не так-то просто согласовать с этим обстоятельством, поскольку тело ведет себя в соответствии с законом инерции не только в момент, когда его толкают, задерживают и т.д., но и в дальнейший период времени. Но Юм не задумывается над этим, тем более, что не формулирует явно и только что указанного нами вывода.

По сути дела Юм переносит на отношения во времени то требование смежности, которое он предъявлял к отношениям пространственным. Однако ситуация смежности двух событий, т. е. приурочения их к двум «моментам», следующим друг за другом, в принципе невозможна, так как никаких «моментов», а тем более «соседних моментов», в действительности не существует. Аналогичная трудность, как мы видели, имеет место и в отношении пространственной смежности (касания), так как двух соседних (а тем более материальных) «точек» не существует, и поэтому всякое касание

действительно тогда, когда оно до некоторой степени есть' взаимопроникновение. Но в случае «касания» во времени трудность выступает еще более выпукло. Считать же «касание» одновременностью значило бы, если рассуждать логически, прийти к отрицанию всякой причинно-следственной связи между более ранними и более поздними событиями. Итак, «касание» во времени, т. е. непосредственное следование, установлено быть не может.

Но поставим теперь вопрос: не бывает ли связана каузальная связь с иным временным порядком причины и следствия — их одновременностью или даже предшествованием следствий по отношению к причинам. Что касается обратного порядка следствий и причин, допускаемого, например, Б. Расселом, то оказывается у него возможным постольку, поскольку он отождествил каузальную связь с логико-математическим выражением функциональной зависимости, то в реальности такой порядок невозможен. Ведь это значило бы, что время «течет» не только в одном

направлении. Конечно, бывает так, что следствия воздействуют обратно на собственные причины, сами выступая в отношении их в роли причин и усиливая их действие на себя. Именно такова диалектика многих процессов действительности. Но совсем не это имеется в виду, когда допускают предшествование следствий своим причинам. Последнее невозможно именно в силу существа причинных воздействий как того, что порождает свои следствия: каузальный процесс необратим именно в смысле невозможности «перестановки» местами причин и следствий во

времени.

Посмотрим теперь, возможна ли одновременность причин и следствий. Для Лейбница и Вольфа, отождествлявших реальное и логическое следования, она была неизбежна, поскольку для логической связи основания и следствия параметр времени вообще не существует. На именно в эпоху Юма эта одновременность была допущена физикой Ньютона. Согласно физическому учению Ньютона, факт взаимодействия некоторой пары тяготеющих объектов (например, кометы и Солнца) и факт изменения движения

одного из объектов (параболическое движение кометы переходит в эллиптическое) одновременны. Однако Юм такую постановку вопроса совершенно не рассматривает. Позднее Гегель считал, что причина и следствие по своей субстанциональной сущности «тождественны», «тавтологичны» [1], а потому могут быть одновременны, но этот тезис был куплен дорогой ценой утраты объективности времени и исчезновения различия между причиной и условиями обнаружения следствия. В наше время некоторые ученые, например,

1 См. Гегель. Соч., т. V. М., 1937, стр. 677, 679. Добавим, что значение категории причинности в рамках гегелевской системы вообще невелико.

173

Я. П. Терлецкий, думают, что одновременность причины и действия существует в электродинамике и в квантовой механике. В безоговорочной форме отстаивал идею каузальной одновременности А. И. Уемов [1].

Однако большинство ученых считают, что действия (следствия) всегда более или менее

«запаздывают» по отношению к причинам, хотя бы в том смысле, что следствие возникает позднее, чем началось воздействие со стороны причины. В пользу такого мнения говорит то общее соображение, что тела не суть материальные точки и всякое событие в них и между ними, а значит, и событие передачи энергии-импульса, событие перехода причины в следствие, происходит во времени. Этот «переход» естественно рассматривать, как поступает, например, И. В. Кузнецов, в виде процесса переноса (а значит, отметим, и сохранения) материи и движения по «цепям причинения»

[2], который, как и всякий физический процесс, имеет конечную скорость распространения (не превышающую скорость света). Поскольку скорость света не может превышать величины C , то одновременность причин и следствий невозможна. Конечную скорость распространения имеет процесс причинения структур путем передачи информации. Если бы, наконец, следствия были одновременны со своими причинами, то это было бы равнозначно факту мгновенности действия причин. В мире, где различные события происходили бы

подобным образом, вся история сосредоточилась бы в одном мгновении, что нелепо.

1 См. А. И. Уемов. О временном соотношении между причиной и следствием. «Уч. зап. Ивановского гос. пед. ин-та», 1960, т. XXI, вып. 1.

2 «Проблема причинности в современной физике». М., Изд-во АН СССР, 1960, стр. 60.

По мнению Г. А. Свечникова, вопрос о временной характеристике каузального процесса целесообразно разрешить так: «...существуют разные соотношения между причиной и следствием во времени в

зависимости от вида причинных связей. В случае опосредованного воздействия одной вещи на другую причина предшествует своему следствию. В случае непосредственного взаимодействия (а также одностороннего воздействия) начало действия причины совпадает с началом становления следствия, а конец действия причины с концом станов-

174

ления следствия» [1]. Нетрудно увидеть, что это решение вопроса в конечном счете сводится к следующему: хотя причина и ее

следствие как бы «одновременны», но одновременность никогда не бывает моментальной и означает лишь совпадение начальных и, соответственно, конечных точек интервалов времени действия причины и становления следствия. Такое решение можно считать в общем виде верным; оно ориентирует на уточнение понятия «одновременность процессов» (уже в простейшем, классическом смысле). Отсюда вытекает, с другой стороны, что Юм, отрицая одновременность причины и следствия, не позаботился уточнить его именно с

точки зрения фактов современного ему естествознания.

С современной же нам точки зрения диалектического материализма, важным для оценки позиции Юма представляется следующее. Релятивистская физика положила конец ньютонову воззрению на время как на нечто самостоятельное и независимое от материальных процессов. «Время» как таковое вторично по отношению к изменениям материи и движения, а значит, вообще не может быть в форме понятий «одновременности», «предшествования», «следования» и т.д. критерием материального

процесса перехода причины в следствие. Можно вполне согласиться с выводом, что «причинно-следственная структура связей объектов обуславливает фундаментальные свойства пространства и времени» [2].

1 Г. А. Свечников. Категория причинности в физике. М., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 111.

2 «Проблема причинности в современной физике», стр. 125.

Это обуславливание выражается, в частности, в том, что связи причины и следствия необходимо принадлежит признак временной

непрерывности. Этот признак вносит по содержанию нечто новое в отличие от одновременности причины и следствия и от предшествования причины следствию. Непрерывность каузальной связи означает, в нашем понимании, что между кульминационным пунктом в «действовании» причины и началом становления следствия не может лежать положительного интервала времени, хотя и может быть отрицательный интервал (когда становление следствия начинается несколько ранее кульминационного пункта действия причины). Признак

непрерывности вносит уточнение в
тот вариант понятия
«одновременности»

175

причины и следствия, который
приемлем для материалистической
философии (т. е. соответствует
действительности) и не только не
противопоставляется
«предшествованию», но, наоборот,
соединяется с ним в диалектическую
целостность. До кульминационного
пункта действия причины (при
условии, что степень ее действия на
уровне кульминации достаточна для
вызывания данного следствия)

становление следствия как такового может и не происходить: в это время происходит скрытое количественное накопление причинного воздействия, которое лишь начиная с кульминационного момента переходит в новое качество (следствие). Так, например, только тогда, когда сила давления превысит силы сцепления шара с поверхностью, на которой он находится, шар сдвинется с места. Но когда накопившееся воздействие «израсходовано», то процесс возникновения следствий прекращается: «cessante causa cessat effectus» (с прекращением причины

прекращается и ее действие) [1]. Остановимся, в-третьих, на проблеме регулярности повторения следствий после появления той же самой причины. Юм заранее исходит из мнения, что каузальное отношение без регулярности повторения превращается в пустой звук, так как фактически не гарантировано, что оно в будущем будет иметь место. Между тем регулярность повторения вовсе не есть обязательный признак каузальной связи. Регулярность может быть налицо, однако каузальной связи не будет, как, например, в случае постоянного чередования дня и ночи, о чем уже

шла речь. При этом характерно то, что люди отнюдь не склонны уверовать в наличие причинно-следственной связи во всех случаях наличия регулярности. Уже индуктивные методы Ф. Бэкона склоняли к ошибочному мнению, что если свойство В появляется у тела в большом числе случаев после появления у данного тела свойства А, то А есть «форма» (а значит, причина), а В — «природа» (т. е. следствие). Однако уже в XVII в. разве лишь дети верили в то, что бой часов, например, есть прямое следствие того, что стрелки на циферблате показывают «12»; в

действительности же оба события имеют общую для них причину в соответствующем устройстве часового механизма.

1 См. К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. Соч., т. 20, стр. 607.

176

Польский философ-марксист Вл. Краевский считает, что, по мнению Ф. Энгельса и В. И. Ленина, «каузальная необходимость» это то же самое, что повторяемость событий В после событий А, у которой нет исключений, «...для Ленина отождествление необходимости с единообразием

природы является очевидной вещью» [1]. Краевский согласен с тем, что юмистское отождествление причинности с безысключительной повторяемостью есть феноменалистская ошибка (добавим, что она ведет к операционалистскому отождествлению причинности и вообще закономерности с предсказуемостью), но в то же время сам делает аналогичное феноменалистское отождествление. Дело в том, что «каузальная необходимость» в смысле «неукоснительности» свойственна всякой причинной связи (по крайней

мере в макромире) при условии наличия всех условий для действия данной причины, так что в начертанной Краевским схеме и в контексте его рассуждений она совпадает с причинностью. Кроме того, и в плане более широких связей, чем собственно причинность, необходимость, неукоснительность находит в эмпирическом факте отсутствия исключений лишь свое внешнее выражение.

1 W1 K r a j e w s k i. Istota związku przyczynowego. «Studia filozoficzne». 1964, № 1 (36), str. 97.

Требую для наличия каузальности регулярности повторения одних и тех же событий после соответствующих предшествующих событий, Юм базировал свою критику причинности, о чем неоднократно писалось, на сомнениях в принципе индукции. Вновь и вновь Юм возвращается к мысли, что будущее вовсе не обязательно должно походить по структуре своих событий на прошлое. Расшатывая закон единообразия природы, Юм ссылается на то, что новое не похоже на старое. Но он не учитывает того, что само появление новых свойств, явлений и т.д. обусловлено

«единообразием» действия тех или иных специфических законов, определяющих это появление. Ведь отрицание закона единообразия природы не только не объясняет факта непохожести нового на старое, но, наоборот, закрывает пути к рациональному объяснению факта, что новое вообще появляется.

177

Как мы отмечали выше по поводу понимания Юмом термина «необходимость», неверно, что каузальность не существует без повторяемости; ведь причинно-следственная связь (в едином

комплексе с условиями) может быть вполне реальной, но, строго говоря, отнюдь не повторяющейся. Таковы, например, случаи каузальной связи в примерах образования Луны, возникновения английской буржуазной революции XVII в. и т.д. В подобных случаях непосредственная ссылка на прошлый опыт помочь не может. В конечном счете такова, строго говоря, всякая причинно-следственная связь, хотя в состав ее и может входить (и, как правило, входит) некоторый инвариант, повторяющийся в большом и даже огромном количестве аналогичных связей. В

этом, в частности, проявляется диалектика случайного и необходимого, единичного и всеобщего как в естествознании, так и в социальных явлениях.

На признаке регулярности повторения «следствий» базируют свое понимание причинности позитивисты вроде Д. С. Милля, Шлика, Поппера, Райхенбаха и Брейтвейта. Если налицо регулярная повторяемость, то, рассуждают неопозитивисты, налицо предсказуемость будущих событий. Если налицо предсказуемость, верифицируемая соответствующим образом, то можно принять, что

существует причинность (именно в смысле предсказуемости!). В противном случае разговоры о причинности лишены, по их мнению, научного смысла. Поэтому, по мнению Ф. Франка [1], всеобщий детерминистский принцип «все в мире подчинено причинности» бессмыслен, так как из него как из такового никаких конкретных предсказаний не вытекает [2].

1 См. Ф. Франк. Философия науки. М., ИЛ, 1960, стр. 424 и 427.

2 Точнее говоря, неопозитивисты отождествляют причинность с возможностью предсказать предложение, описывающее будущее

состояния явления, и притом предсказать на основе предложения, описывающего теперешнее его состояние (см. M. S c h I i c k. Causality in Everyday Life and in Recent Science. «Readings in Philosophical Analysis». N. Y., 1949, pp. 525—526). Для Юма понятие причинности относилось к области связей (пусть лишь воображаемых) между явлениями, а для неопозитивистов, если иметь в виду неопозитивисте» формации «Венского кружка», — только к сфере логических отношений.

Это рассуждение неверно. Можно предсказывать последовательность события В после А и в том случае, если А отнюдь не есть причина В, но и А и В суть в равной мере следствия некоторой причины С. Было бы странно, кроме того, требовать предсказания, скажем, возникновения второй естественной луны (именно как копии существующей Луны) или второй английской революции 1649 г., т. е. событий, по самой своей природе не повторяющихся. Вполне можно согласиться с М. Бунге, что «предсказуемость является не значением причинности, а

критерием истины как причинных, так и не причинных гипотез» [1]. Предсказуемость, как и устойчивое следование — это лишь следствие, внешнее проявление каузальных связей, да и то не всяких. И если даже мы имеем ярко выраженный случай повторяющейся каузальной связи, то может быть так, что механизм этой связи нами еще не познан. В этом случае ее предсказуемость остается для нас на некоторое время пустым звуком, но очевидно, что для материалиста, в отличие от позитивиста, данная каузальная связь отнюдь не превращается тем самым в

бессмысленное понятие, но останется объективно реальным, хотя пока еще и плохо познанным фактом. Не регулярность повторения, из которой делается вывод о неукоснительности, но внутренняя необходимость — вот существенный признак каузальной связи. О необходимости в данном случае идет речь не в смысле категории, противостоящей категории случайности и вместе с ней являющейся формулой причинности, а в смысле понятия признака всякой каузальной связи, если налицо все условия проявления последней, что бесспорно в отношении

макропроцессов и далеко не опровергнуто вероятностными интерпретациями микропроцессов [2].

Что же касается критики Ф. Франком всеобщего принципа детерминизма, то его абстрактность и своего рода тавтологичность видел еще Ф. Энгельс, указавший, что, будучи взят в изолированном виде, как это делали метафизики XVII—XVIII вв., данный принцип равносителен ссылкам на фатум, судьбу [3]. Но именно марксистско-ленинская философия предупреждает против такого абсолютно изолированного

применения и выдвигает важное методологическое указание: применять общие

1 М. Б у н г е. Причинность. М., ИЛ, 1962, стр. 370.

2 Не касаемся здесь проблем анализа иных видов «необходимости» — логической, принудительной (в отношении людей), гипотетической и т.д.

3 См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 534.

179

законы в органической связи со специфическими видами их действия, в которых выявляется

различие между необходимыми и случайными (в смысле форм реализации необходимости) связями, между разными их конкретными разновидностями и т.д.

Что касается логического аспекта регулярности повторения следствий, т. е. проблемы индукции, то присущая неполной индукции недостоверность преодолевается общественно-исторической практикой при достаточно большом количестве случаев. Конечно, только проникновение в механизм горения утверждает нас в знании, что огонь вызывает обугливание дерева. Но сотни и сотни тысяч раз на

протяжении истории человечества повторение этой последовательности привело людей еще задолго до эпохи химических открытий к уверенности, что дерево в костре будет гореть всякий раз, когда костер сложен из сухих дров и подожжен. Неверие в гносеологические возможности коллективной практики коренилось у Юма, как, правильно отмечает Г. Штилер, в «фетишизации единичного» [1]. Но практика не должна стать фетишем в свою очередь. Диалектика ее гносеологической функции такова, как указывал В. И. Ленин, что она достаточно абсолютна, чтобы

преградить дорогу всеразъедающему скептицизму и опровергнуть его, но в то же время настолько относительна, что не позволяет знаниям окостенеть на достигнутой ими к тому или иному историческому моменту ступени. Можно подвести некоторый итог. Те три элемента, которые были включены Д. Юмом в его схему причинно-следственной связи, не выражают ее существа. Они могут быть налицо, тем не менее характеризуемое ими отношение может не быть каузальным. Отношение может, с другой стороны, оказаться каузальным, не имея свойств, охватываемых указанными

тремя элементами, т. е. пространственной смежностью, временной последовательностью и регулярной повторяемостью. Как мы указали, для действительных причинно-следственных связей характерны иные свойства, а именно: взаимопроникающая смежность,, временная непрерывность, внутренняя необходимость.

1 G. S t i e l e г. Das Humesche Induktionsproblem und seine Lösung durch den dialektischen Materialismus. «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1959, Nr. 3, S 444. Отметим, что сам же Юм, несмотря на свой скептицизм, в XV главе третьей

части первой книги «Трактата...» подошел вплотную к формулировке канонов индукции, впоследствии выявленных Д. С. Миллем.

180

Общая особенность, присущая всем элементам схемы Юма, состояла в феноменалистском сведении сущностей к их внешним обнаружениям или эффектам [1], Поэтому Юм и растворял каузальную связь в последовательности событий, между которыми в восприятии их субъектом самостоятельной причиняющей связи действительно быть не может. Юм не понял того,

что цепь причинения идет одновременно в двух направлениях (отмеченных на вышеприведенной схеме): во-первых, от того, что было объективно, к тому, что им порождено (объективное движение от причины к следствию), и, во-вторых, от обоих этих звеньев к их проявлениям, чувственно воспринимаемым субъектом (движение от сущности к явлению) [2]. Не учитывая этого, Юм тем самым игнорировал задачу действительного изучения каузальных связей: в лучшем случае, он смешал причины с условиями появления следствий и даже с

«обычной обстановкой» их появления, а в худшем — придал «причине» чисто словесное значение. Ведь с точки зрения Юма, было бы трудно, например, найти основания, которые помешали бы считать «причиной» инерциального движения на данном отрезке пути и в рамках данного интервала времени движение того же тела на предшествовавшем отрезке пути и в границах соответствовавшего ему интервала времени.

1 Ср. раздел о Юме в кн.: А. Н. Гиляров. Философия в ее существе, значении и истории, т. I. Киев, 1916.

2 Поэтому столь двусмысленно и неотчетливо следующее рассуждение Юма: «...Вы можете знать о причине лишь то, что вы предварительно не вывели, но нашли полностью в действии» (И, стр. 165). Здесь под «действием» можно понимать и непосредственное обнаружение причины субъектом и те следствия причины, вытекание которых, из последней как раз и является предметом исследования.

В связи со сказанным полезно затронуть вопрос о соотношении методологического подхода к проблеме причинности у Д. Юма и

И. Ньютона. В «Истории Великобритании» Юм дал свою оценку творческой деятельности Ньютона. Оценка эта носит весьма общий характер и, не совпадая с ньютоноборческой позицией Беркли, далека и от солидарности с идеями великого физика. В заключительном разделе II тома «Истории...» мы найдем следующие слова: «Наш остров может гордиться-

181

ся тем, что, породив Ньютона, произвел самый великий и редкий дух из тех, которые когда-либо возникали к украшению и в

назидание человечества». Но затем в бочку меда вливается крупная ложка дегтя: «В то время, когда казалось, будто Ньютон сорвал покрывало с некоторых тайн природы, он обнаружил одновременно несовершенства механической философии, и потому он снова возвратил изначальные тайны природы в тот мрак, в котором они всегда пребывали и будут пребывать» [1]. Юм во многом верно почувствовал недостатки метафизического материализма, но выводы отсюда сделал совершенно неверные, агностические. Юм иронически пишет о

«механистических философах», которые воспрянули духом, надеясь использовать открытия Ньютона в целях полного постижения природы, но вскоре вынуждены будут оставить свои мечтания, способствовавшие развитию лишь людского тщеславия.

Как и Мах спустя полтора века после Юма, британский агностик критиковал Ньютона не в интересах развития научного познания, но вопреки им. Фальшива и позиция верховного судьи, которую Юм попытался занять в отношении великого физика: сам Юм был обязан Ньютону как некоторыми положительными для своего времени

идеями, так и ошибочными положениями.

Тесное слияние анализа понятий «причина» и «сила», характерное для гносеологии Юма, во многом было навеяно взглядами Ньютона, который в «Математических принципах естественной философии» (1687) определял силу с физической точки зрения как причину изменения скорости движения тела, а в более общей форме как причину изменения состояния тел и лишил при этом силу мистического ореола особой «субстанциональной сущности» [2]. Юм не мог не посчитаться с тем, что наука в лице Ньютона твердо

высказалась за всеобщность принципа «та же, что и ранее, причина в таких же, что и ранее, условиях вызывает то же, что и ранее, следствие». Однако под пером британского агностика этот принцип потерял эвристическое значение и превратился в источник заблуждения согласно формуле «после этого — значит по причине этого».

1 «The History of Great Britain, under the House of Stuart., by David Hume, esq », the second edition corrected, vol. II. London, MDCCLIX, p. 450.

2 Дальнейшим шагом в этом направлении была трактовка в XIX в. силы уже не как причины, но как

исключительно лишь меры переноса движения. Но шаг этот сделали физики, тяготевшие к субъективному идеализму и вообще изгонявшие «силу» из науки (Дю Буа-Реймон).

182

В полной мере воспринял и усугубил Юм те черты методологии Ньютона, которые несли на себе неизгладимую печать метафизической и, точнее, механической ограниченности. Проводя различие между фактом существования причин (например, тяготение имеет причину) и их познанием, Ньютон не мог принять ни сведения причин к их

наблюдаемым следствиям, т. е. того, что характерно именно для юмистского образа мысли, ни отождествления причинности с предсказуемостью (закон всемирного тяготения позволял предсказывать движение небесных тел, несмотря на то, что оставалось неизвестным, что же такое тяготение как причина). Но Ньютон был бессилен средствами XVII в. познать физические причины тяготения как эмпирически устанавливаемого факта. Ни уровень тогдашних знаний, как бы сильно сам Ньютон ни способствовал его подъему, ни метафизический метод познания в принципе не были

достаточны для решения этой задачи, лишь подступы к которой начала завоевывать физика XX в. Отсюда подчеркнутое отвращение Ньютона к «физике гипотез» [1]; но это же было одной из причин его явно «гипотетических» упований на всемогущество божье. Вводя пресловутый «первотолчок» для объяснения особенностей планетных орбит, Ньютон не имел другого объяснения и для возникновения всемирного тяготения.

Деистические предположения Ньютона не слишком привлекали Юма своей наивностью. Зато малейший мотив агностицизма с

радостью был им подхвачен и развит: он хвалит Ньютона за то, что тот чаще описывает, чем объясняет явления, и истолковывает недоверие Ньютона к необоснованным индукцией гипотезам, как отрицание им научной роли предположительных «принципов» вообще, а в «Трактате...» одобрительно отзывается о «скромном (modest) скептицизме» Ньютона [2]. И Юм берет на себя смелость сам сформулировать предел физического познания: «Упругость, тяжесть, сцепле-

1 Ср. С. И. Вавилов. Исаак Ньютон. М., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 113 и

др.

2 И, стр. 84; GT, I, p. 368.

183

ние частиц, передача движения
путем толчка — вот, вероятно,
последние причины и принципы,
которые мы когда-либо будем в
состоянии открыть в природе» [1].
Философ-агностик не заметил того,
что учение Ньютона о силе тяготения
(о ней в приведенной фразе Юм
неточно говорит как о «тяжести»)
преодолеvalo те узкие
механистические рамки, в которые
Юм попытался втиснуть все

дальнейшее развитие
естествознания.

При исследовании проблемы тяготения Ньютон невольно сблизил онтологический и гносеологический планы анализа в том смысле, что в качестве реального объекта физики для него выступало тяготение как наблюдаемый феномен. Оба эти плана Юм полностью отождествил в рамках науки, хотя он и допустил их различие для «веры»: при научном познании, как он считал, то, что мы воспринимаем, и есть все то, что мы можем познать. Такой подход к вопросу Юм перенес в психологии на понятие ассоциации, которую,

заметим, определял как «род притяжения» [2], наблюдаемый субъектом всегда лишь со своей внешней стороны [3]. Перенес он его и на понятие причинности вообще, считая, что из последнего теоретически нельзя извлечь ничего сверх непосредственно наблюдаемого, т. е. повторяемости одних явлений после других [4].

1 И, стр. 32.

2 Т, стр. 17.

3 Вспомним при этом учение Канта о душе как «вещи в себе».

4 Различие между Ньютоном и Юмом в методологической трактовке притяжения и причинности, как

правило, затушевывается
буржуазными историками
философии. Норман Кемп Смит
ставит знак равенства между
«эмпирическим» методом Юма и
Ньютона, а о ассоцианистской
теории Юма утверждает, что она
сделана «по модели» физики
Ньютона и не более того (см. N. K. S
m i t h. Op. cit., pp. 71—72 и др.).
Австралийский позитивист Пассмор
считает, что учение Юма о признаках
причинной связи есть
усовершенствование и «значительное
(considerable) развитие правил
Ньютона» (A. P a ssmore. Hume's
Intentions. Cambridge, 1952, p. 52).

Ньютон оперировал понятием динамической относительности механического движения, под которым имеется в виду следующий принцип: если тела А и В находятся в состоянии взаимоотносительного движения, то его характер не меняется от того, будем ли мы считать, что движущая сила приложена к А или же к В. Юм субъективистски перетолковал этот принцип в том смысле, что сама «сила» есть нечто совершенно неопределен-

ное и объективно неулавливаемое. Объяснение относительного движения через «силу» (причину), приложенную к движущемуся телу, по мнению Юма, эфемерно; однозначная связь причины (приложение силы именно к А или к В, где «или» имеет строго разделительный смысл) и следствия (взаимоотносительное движение А и В) не выявляется и т.д. Значит, для науки было бы безнадежно пытаться проникнуть в сущность вещей (причин движения), выйдя за пределы чистого описания. Этот вывод Юма предвосхищает лейтмотив позитивизма О. Конта.

Юмов анализ понятия силы рассмотрим подробнее ниже. Значение же указанных соображений для общих воззрений Юма на причинность очевидно.

Отнюдь не поднявшись в методологическом отношении над Ньютоном, Юм был целиком во власти механистической методологии XVII в. Построенная им схема понятия причинности, вполне укладываясь в ее рамки, утратила в то же время ее относительные — для своего времени — достоинства, так как Юм не только не понял перспектив учения о тяготении (например, в плане зависимости сил

от масс и протяжений и т.д.), но и вообще выхолостил материалистическое содержание физических учений Декарта, Гоббса и Ньютона. Тем более за пределами теоретического мышления Юма остался такой диалектический момент в творчестве Ньютона, как его третий закон механики, свидетельствующий о взаимодействии тел. Анализ проблемы взаимодействия был Давиду Юму совершенно не по плечу. Резюмируя, можно сказать, что Юм в своей теории познания не смог использовать важнейших уроков физики и натурфилософии Ньютона.

Можно согласиться и с мнением Бунге, что натурфилософия Юма отставала от своего времени [1].

1 См. М. Бунге. Причинность, стр. 75.

И как бы ни старался Юм расшатать своей критикой учение об объективности и познаваемости каузальных связей, ему отнюдь не удалось поколебать старый принцип «ничего не возникает из ничего (без причины) и не превращается в ничто (т. е. не имеет следствий)». Заявляя, что следование еще не означает причинения, Юм на деле направлял свои удары против иного тезиса, а

именно тезиса о том, что каузальное отношение свя-

185

зывает между собой объекты и их состояния строго однолинейно и однозначно, т. е. если В хронологически всегда бывает сразу же после А, то оно, В, и именно оно есть следствие по отношению к А. Но ни один ученый даже во времена Юма не мыслил подобным примитивным образом! Такой однолинейной и совпадающей с хронологической последовательностью каузальной связи не существует вообще. Юм,

правда, также считал, что ее не существует, но для него это обстоятельство совпадало с положением, будто причинно-следственные связи не поддаются объективному установлению. В действительности же они существуют и выявляются вполне объективно, но отнюдь не по той схеме, которую Юм избрал в качестве предмета своих нападок.

Ф. Энгельс и В. И. Ленин указывали, что причинность есть частный вид детерминации («обусловленности»), понимая последнюю в широком смысле, как необходимо существующую связь, вид проявления

взаимосвязи. То, что внешне представляется наблюдателю как сосуществование, обнаруживает себя затем в виде функциональной зависимости. Но зависимость эта сама лишь с внешней, феноменальной стороны количественно выражает факт взаимосвязи. Дальнейшее исследование раскрывает под этой зависимостью более глубокие виды каузальности, а затем более сложные взаимосвязи. «Причина и следствие, ergo, лишь моменты всемирной взаимозависимости, связи (универсальной), взаимосцепления событий, лишь звенья в цепи

развития материи» [1]. Сущность же взаимосвязи обнаруживает себя как взаимодействие. «...Взаимодействие является истинной *causa finalis* вещей. Мы не можем пойти дальше познания этого взаимодействия именно потому, что позади его нечего больше познавать» [2].

1 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 143.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 546.

Последние слова нельзя понимать так, что имеются некие конечные, элементарно-предельные взаимодействия, указание на которые

исчерпывает познание каузальных отношений. Дело обстоит, конечно, не так. Взаимодействия неисчерпаемы, так как неисчерпаемы взаимодействующие объекты. И очень часто мы можем совершенно точно сказать, что А и В взаимодействуют или же что А есть причина В, хотя раскрытие содержания указанных отношений и их конкретизация — это еще задача дальнейших и очень долгих исследований.

186

Но важно то, что структура взаимодействия присуща и

каузальным связям и практической проверке утверждений о их существовании, поскольку в процессе практики люди подвергают одни вещи «испытанию» другими вещами, т. е. вызывают взаимодействие вещей. Взаимодействием (субъекта и объекта) является и процесс познания в целом. Общность структуры перечисленных процессов говорит именно в пользу вывода о возможности успешного познания причинно-следственных связей.

Взаимодействие представляет собой отношение, более общее, чем каузальная связь в узком смысле

слова. Это следует понимать в трех смыслах. Во-первых, в том, что следствия воздействуют на породившие их причины, либо вызывая их усиление (так объясняют, например, роль некоторых химических катализаторов), либо угнетая и разрушая их (так возникает ситуация отчуждения и подобные ей). Во-вторых, в том смысле, что причиной дальнейших и уже отличающихся от возникших ранее изменений оказывается взаимодействие первоначальной причины и ее следствия (по такой схеме происходит, например, анатомическое развитие зародыша

под воздействием биохимического кода). В-третьих, в том смысле, что сама «первоначальная» причина есть взаимодействие, а точнее — бесконечная цепочка взаимодействий.

Поскольку всякое причинное воздействие есть взаимодействие, то следует оценить в качестве неточного такое, например, понятие, как «первоначальная (для данной серии процессов) причина». Строго говоря, она сама есть продукт предшествовавших взаимодействий и может сыграть свою производящую роль опять-таки только во взаимодействии с соответствующими

условиями, отличие которых от причины относительно.

Именно взаимодействия являются причинами в объективном мире, в котором мы существуем, а прежде всего — взаимодействия противоречий, присущих тому или иному объекту, процессу и т.д. Взаимосвязанные друг с другом, но в то же время и в силу этого взаимоисключающие противоречия — это не «две причины» и тем

187

более не причина и следствие. Борьба противоречий как таковая есть движущая причина изменения

объективной реальности, источник ее развития. Именно об этом свидетельствуют данные современной науки и общественной практики. «Древо» каузальных взаимодействий разветвляется «вглубь» и «вширь» без конца, ибо не имеет конца объективная реальность.

Юм заявлял, что «мы должны где-либо остановиться в нашем исследовании причин...» [1]. Позиция марксистов совершенно противоположная. Конечно, специфика предмета данной науки и практических интересов кладут в том или ином случае относительный предел нашему исследованию, но

этот предел не есть произвольный «слепой постулат» Г. Райхенбаха. В принципе познание не имеет и не должно иметь границ, как не имеет границ и познаваемая реальность.

1 WM, p. 293.

Выше упоминался принцип «ничто не возникает из ничего (без причины) и не превращается в ничто (не имеет следствий)». В данной формулировке принцип каузальности обнаруживает свою сущность как один из принципов (законов) сохранения материи и движения (энергии), тем более что в физике, как уже отмечали, каузальная связь

реализуется через перенос материи и движения. Поэтому отрицать объективность причинно-следственной связи значит отрицать возможность движения, изменения вообще. Без причинно-следственных связей мир не мог бы «покидать» старые свои состояния и переходить в новые, т. е. не мог бы развиваться, а значит, и существовать. Учитывая это, можно определить юмистскую критику причинности как безуспешную попытку избежать солипсизма.

Но Давид Юм все же не хотел упасть в солипсистскую пропасть. И в его учении о причинности мы

обнаружим мотивы, во многом отличающиеся от уже разобранных выше критики этого понятия, хотя, как обнаружится, ей все же не противоположные.

Выдавая понятие причинности за продукт психологической привычки, Юм подчеркивал тем самым, во-первых, субъективность этого понятия, уступая, правда, в этом отношении Беркли, который вообще считал причинность пустым словом. Поскольку причинность, а зна-

188

чит, и закон причинно-следственной связи есть по своему содержанию

продукт психической деятельности, то эту характеристику Юм неизбежно переносит и на все законы науки вообще, т. е. «психологизирует» науку, отбирает у ее выводов признак объективной достоверности, считая их лишь психологически вероятными. Но это лишь одна сторона дела.

Во-вторых, Юм подчеркивал навязчивость понятия причинности. Это понятие складывается у всякого человека рано или поздно, но, в общем, сравнительно быстро, и его мышление оказывается под властью последнего. Поэтому люди стремятся объяснять все явления посредством

причин и ищут причины для каждого наблюдаемого ими процесса, называя найденные ими причинные соотношения законами природы. Так причинность из явления психики («привычка») превращается в своего рода гносеологическую необходимость, а проблема причинности приобретает облик теоретической проблемы обоснования законов природы и применения индуктивных выводов в науке.

Но Юм не стал углубляться в логический аспект проблемы, его интересы были направлены в иную сторону. Остро чувствуя

несоответствие своей теории познания практике человеческой жизни, Юм попытался преодолеть это несоответствие одним махом.

Юм хорошо видел, что разрушение причинности привело бы людей в состояние «философской меланхолии» или «полной летаргии» и затем погубило бы их. Выход из этой ситуации Юм увидел в одном: надо не размышлять, а просто «верить» в то, что мир существует и в нем есть некоторая внутренняя упорядоченность. Так он апеллирует к житейскому «здравому смыслу». Если Беркли стремился поставить «здоровый смысл» на службу

субъективному идеализму, то Юм, наоборот, попытался при его помощи оградить себя от крайностей последнего. И поэтому он рекомендует пользоваться им же поставленным под сомнение понятием причинности. Как бы контрабандой Юм переносит на причинность ту высокую степень «веры», которая, по его словам, присуща мнению, что внешний мир существует. Но этим он совершил не слишком много: всего лишь заменил допущение, что, может быть, во внешнем мире есть причинность, верой, что она есть в сфере феноменов сознания и, в частности,

восприятия. Взамен понятия объективной причинности все науки получают от Юма эрзац-понятие психической мотивации либо понятие причинности без всякого обоснования и уточнения. Посмотрим, что говорит сам Юм.

189

Он жалуется на то, что в нашем мире «причины скрыты, изменчивы и сложны» [1]. Но в области эмоций и волевых импульсов наличие причинной обусловленности было бы трудно отрицать. В «Трактате...» Юм рассуждает так: «...Нам остается лишь следующая дилемма: или

утверждать, что ничто не может быть причиной ничего, за исключением тех случаев, когда дух наш может в самой идее объектов усмотреть связь последних, или же защищать взгляд, что все те объекты, которые мы видим постоянно соединенными, в силу этого должны рассматриваться как причины и действия» [2]. Последнее решение Юма не устраивало полностью: он ссылается на то, что если его принять, тогда все что угодно может быть причиной чего угодно, ибо в восприятиях встречаются самые неожиданные «соединения». Однако «вера» легализует, в общем, именно

последнее решение. В теории же Юм склоняется к первому решению, т. е. принимает каузальные отношения за факт, но лишь в той области, где человеческое сознание «может в самой идее объектов», т. е. в наиболее родной себе психической сфере, находить содержательные связи между идеями.

Обращает на себя внимание незначительность различия между сторонами дилеммы: «объекты», о которых здесь идет речь, — это фрагменты потока восприятий [3], и Юм предлагает считать каузально связанными не все соседние восприятия, но лишь те,

представление о каузальной связи которых друг с другом не вызывает сомнений. Но где критерий несомненности? В очевидности. Только так можно понять упования Юма на то, что дух может усмотреть нечто в «самой идее объектов». Но этот ответ испробовал уже Беркли и с весьма плачевным результатом.

1 Р, стр. 129.

2 Т, стр. 228—229.

3 Только о непоследовательности Юма в употреблении термина «объект» свидетельствует его заявление: «... мы можем наблюдать связь или отношение причины и действия между различными

перцепциями, но никогда не можем наблюдать такого между перцепциями и объектами» (Т, стр. 197) (курсив наш. — И. Н). Здесь под «объектами» подразумеваются уже фрагменты мира за пределами сознания людей.

190

Юм допускает существование каузальной связи прежде всего в смысле содержательно понимаемой обусловленности желаний ощущениями потребностей, формирования страстей на основе желаний, а решений — на основе страстей, и мотивации поступков

ранее принятыми решениями, а также известиями о фактах, благоприятных или же неблагоприятных в отношении удовлетворения страстей. Аналогично он считает детерминированными наши отношения к другим людям, взгляды на будущие события и т.д. И вообще при объяснении психических изменений Юм шагу не мог ступить, не опираясь на то понятие, которое он сам же столь усердно атаковал. Опирается он на него вполне откровенно и пишет, например, так: «Причины этих страстей (т. е. гордости и смирения. — И. Н.) у нас

те же самые, что и у зверей» [1]. И еще: «...Все действия воли имеют свои частные (particular) причины...» [2]. В исследовании об аффектах Юм определял причину как «то, что возбуждает эмоции» [3].

Но Юму пришлось признать существование причинных линий и в более широком плане. В области фактов, устанавливаемых интроспекцией, Юм признавал каузальную зависимость идей от впечатлений не только применительно к эмоциям, но и вообще. «...Все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых

впечатлений...» [4]. И далее Юм ссылается на то, что первичность впечатлений есть «убедительный довод в пользу того, что причинами наших идей являются наши впечатления, а не наоборот». Юм использует даже аргументацию Локка против теории врожденных идей, направляя ее против тезиса независимости идей от впечатлений, т. е., иными словами, против допущения о «беспричинности» появления первых. Юма мало беспокоит, что значения термина «идея» в его и в локковой теории познания не совпадают, однако он

отнюдь не желает, чтобы его рассуждения были поняты в смысле

1 LT, II, p. 49.

2 LT, II, p. 125.

3 WP, p. 202.

4 T, стр. 10.

191

защиты им тезиса, что идеи суть следствия воздействия со стороны материального мира. Он не хотел бы, чтобы в этом смысле понимали и Локка. «Мы можем заметить, — пишет Юм, — что, желая доказать неврожденность идей протяжения и цвета, философы только указывают на тот факт, что идеи эти

доставляются нашими чувствами», а откуда «доставляются», — этот вопрос Юм предпочитает здесь оставить в тени [1].

Кроме того, как мы уже отмечали, Юм был вынужден признать существование причинности в главном пункте ее же критики, т. е. в вопросе о гносеологической функции веры и привычки. Вера заставляет считать, что А есть причина В и потому сама есть причина. О привычке же Юм пишет, что она «принуждает (determines) дух сформировать идею необходимости» [2]. Каузальную обусловленность идей, в том числе понятия

причинности, впечатлениями и привычкой Юм принимает как неизбежную (чуть ли не априорную!) посылку, которую мышление теоретика миновать не может. Каузальную обусловленность желаний и стремлений эмоциями Юм рассматривает как общепринятый факт сознания, сомневаться в котором не приходится. Из сочетания этих двух положений складываются взгляды Юма на существование каузальности в этике, гражданской истории и истории религии и т.д. Способность личности доставлять удовольствие он считает реальной причиной

любви к этой личности, а красоту и безобразие — причиной удовольствия или отвращения [3]. Награды и наказания побуждают к соответствующим поступкам, а собственность — к поступкам в отношении вещей, в эту собственность входящих [4]. Юм мечтал о том, чтобы этика, история, политика и политическая экономия стали подлинно науками, а это без категории причинности было бы невозможно.

1 Т, стр. 12. Подобным же соображением объясняется то, что в «Исследовании...» Юм объявил проблему врожденности или же

неврожденности идей просто «надуманной», хотя в «Трактате...» претендовал на то, что принцип врожденности опровергнут именно им, Юмом (стр. 150).

2 T, стр. 148.

3 LT, II, pp. 307—309.

4 WM, p. 212.

192

В этих науках, особенно в последней, причинность неизбежно наполняется «объективностью»: цепь каузальных отношений переходит из собственно психической сферы в сферу предметных поступков, вещественных действий людей.

Спрашивается, однако, существуют ли все же причинно-следственные отношения в сфере предметных поступков так же несомненно, как и в области чисто душевных движений? Вопрос этот специфически возникает именно на почве юмовской философии. Сам Юм отвечает на него положительно и, таким образом, не допускает ближайшего противоречия в своих выкладках, но зато вступает в противоречие со своими изначальными тезисами. Присмотримся к его рассуждениям.

«...Соединение мотивов и волевых актов, — пишет Юм, — столь же

правильно и единообразно, как и соединение причин и действий в любой области природы...» [1]. Во второй книге «Трактата...» Юм расширяет рамки проводимой им унификации причин также и при сопоставлении человеческого поведения с процессами в природе: «Рассматриваем ли мы человеческий род в отношении различий полов, возрастов, форм правления, условий или методов воспитания, можно обнаружить одно и то же единообразие и регулярное действие естественных принципов. Подобные причины и здесь производят подобные следствия тем же самым

образом, что и при взаимодействии элементов и сил природы» [2].

Как же это может быть обосновано? Юм просто ссылается на это как на якобы эмпирический факт: согласно этому факту, принципиальной разницы между психической и физической причинностью не ощущается. «...Если мы учтем, как легко (artly) естественная и моральная очевидность взаимосвязываются (cement together) и образуют между собой единую цепь аргументов, мы без колебаний признаем, что они суть той же самой природы и проистекают из тех же самых принципов» [3]. Так,

например, осужденный на смерть предвидит ее скорое наступление, причинами чего явятся как верность своему долгу тех стражей, которые охраняют преступника, так и опытность и исполнительность палача, равно как и крепость стен тюремной камеры и острота лезвия топора и т.д., — различные звенья в этой каузальной цепи в равной мере «жестки» и обуславливают друг друга.

1 И, стр. 101.

2 LT, II, p. 115.

3 LT, II, p. 119. Полезно здесь вспомнить о том, что понятие «моральные причины» оказывается у

Юма очень емким. В эссе «О национальных характерах» он относит к таковым форму политического правления, экономическое состояние общества, международные отношения и т.д.

193

Но какого-либо объяснения этому факту Юм дать не в состоянии. Если он рассматривает, например, каузальную связь между решением и действием, то порождение деятельности человеческой волей представляется ему чем-то чрезвычайно загадочным: то и другое наблюдается нами лишь как явление,

как бы «с внешней стороны», и одно из них совершенно не похоже на другое. Само же стремление поставить духовную и физическую причинность «на одну доску» вполне соответствует выше-отмеченной им психологизации науки и ее «объектов». Объективное («естественное») и субъективное (собственно психическое) оказываются у Юма лишь двумя подклассами психического вообще. Поэтому в письме к Гильберту Эллиоту от 10 марта 1751 г. Юм, называя причинность «связью в воображении (a connection in the imagination)», имеет в виду не только

иллюзорность понятия
действительно объективной
причинности, но и то, что источник
причинности как факта лежит, по его
мнению, в сфере психики и лишь из
нее переносится (transfers) на
внешние объекты [1].

И все-таки возникает противоречие
даже на имманентной почве самой
философии Юма, потому что
признание им каузальных связей в
области эмоций, мышления и воли
вступает в конфликт с его
собственным утверждением, что мы
знаем лишь последовательность
явлений, но никак не факт
порождения одних явлений другими.

Нередко буржуазные исследователи считают, что между первой и второй книгами «Трактата...» никакого конфликта в понимании причинности нет, ибо ассоциативные связи, о которых говорится во второй книге, — это и есть «реальные» причинно-следственные связи, разбираемые в первой книге [2]. Но конфликт этот есть, и состоит он именно в том, что было только что сказано: в первой книге Юм считает ошибкой, заключение от последовательности внешних вос-

1 L. I, pp. 155—156.

2 Ср. F. C o p l e s t o n. A History of Philosophy, vol. V. Westminster, 1961, p.

приятии к существованию между ними причинной связи, а во второй и третьей книгах принимает постоянную последовательность определенных психических явлений за вполне достаточное основание для утверждения, что между ними существует необходимая каузальная связь

Если согласиться с тем, что Юм трактует ассоциативные связи как просто феномены, нечто данное без объяснения, тогда он не имеет права полагать, что переход от одного звена

ассоциации к следующему «понятен», «очевиден», «объясним». Если же допустить, что во второй книге «Трактата...» эти связи рассматриваются уже из их «глубины», как сущностные, тогда критика причинности в первой книге теряет признак всеобщности своей приложимости.

Несовместимость признания детерминизма в психологии с отрицанием его в сфере физических явлений выразил, например, Эддингтон, заметивший однажды, что трудно допустить, будто бы дух более «механичен», чем атомы. Как правило, индетерминисты в XX в.

распространяли свой взгляд в равной мере уже как на физические, так и на психические явления, хотя некоторые из позитивистов (Шлик, Рассел и др.) от психологического и этического детерминизма отказаться не решились. Рассел при этом также склонен считать, что Юм не имел права признавать причинность в области психических явлений, так как только вероятным, но не непременно фактом было бы ожидание повторных появлений В после А (и вообще ожидание чего бы то ни было после А). Между тем на непреложности действия механизма ожидания покоится у Юма именно

психологическая подоплека
каузальности [2].

1 Ср. И, стр. 106.

2 См. Б. Рассел. История западной философии. М., ИЛ, 1959, стр. 685—686.

Реальность каузальных связей — неизбежная предпосылка всего этического учения Д. Юма. Оно рассыпается как карточный домик, если эту предпосылку из него изъять. Один из краеугольных камней этики Юма, а именно принцип суждения о морали людей по их мотивациям, т. е. причинам их поступков, распался бы, если бы причинность в этих

случаях отрицалась и действовала бы свободная воля. Мало того, в силу отме-

195

ченной выше особенности трактовки Юмом понятия «необходимость» признавать, что все имеет свою причину, для него то же самое, что и считать, что всякая причина совершенно необходима и неустранима. Юм не избежал тех недостатков учения о причинности у французских материалистов, которые приводят к фаталистической этике, и черты последней заметны в этических построениях Юма. С

другой стороны, юмова критика причинности отождествляет теоретическое руководство принципом причинности с практическим следованием «привычке». Но в таком случае от этики остаются только руины, так как на следовании «привычке» можно построить подобие негативной концепции так называемого «этического релятивизма» Гельвеция, но невозможно создать ни общей позитивной теории этики, ни этики нормативной, что по-своему смогли все же осуществить и Гельвеций и его соратники.

Исследуя моральные проблемы, Юму под давлением реальных фактов пришлось признать, что вещественные процессы суть причины этически оцениваемых изменений в человеческом сознании. Он считает, что это причинное воздействие содержательно объяснимо, но в этом пункте накапливаются противоречия.

Правда, когда Юм пишет, что «телесные боль и болезнь суть сами по себе собственные причины униженности (humility)» [1], прямого конфликта с его исходным феноменализмом пока еще нет: болезненное состояние и боль могут

быть истолкованы как состояния сознания и не более того, так что мы возвращаемся к тому узкому принципу каузальности, по которому признается лишь сцепление состояний сознания. «И действительно, если мы обратим внимание на то, как легко естественная и моральная очевидность сплетаются (cement) друг с другом, образуя одну цепь доказательств, мы без всяких колебаний допустим, что природа их одинакова и что они проистекают из одинаковых принципов» [2]. Оно и понятно: для феноменалиста Юма «все впечатления, как внешние, так и

внутренние: страсти, эффекты, ощущения, страдания и удовольствия — первоначально стоят на одном уровне...» [3].

1 WM, p. 217.

2 И, стр. 103; ср. GT, p. 187.

3 Т, стр. 179; ср.: «...все причины однородны» (Т, стр. 162).

196

И моральная и физическая необходимость «состоит в постоянном соединении объектов и в принуждении нашего духа» [1]. Отождествление физической и моральной необходимости

происходит при этом у Юма двояким образом: во-первых, через уже не раз отмечавшееся нами сведение всей теоретически обозреваемой реальности к психической реальности, а во-вторых, через расширительное толкование понятия «объективный». Именно в недрах психики происходит «принуждение духа», по Юму, но оно «объективно», поскольку принуждение не зависит от принуждаемого.

Благодаря отождествлению физической и моральной необходимости Юм сохраняет видимость монолитности своей теории. Оно служит ему и как

оружие при критике аристотелевско-схоластического учения о четырех причинах, при отрицании им различия между причиной и поводом, между существенными и побочными причинами, между необходимостью и случайностью в рамках самой причинности. Оно служит ему и как средство, помогающее отклонить требование объяснения, каков именно механизм зависимости уныния от боли, удовольствия от удовлетворения потребности и т.д.

Но конфликт выявляется в целом ряде других случаев, например, когда наличие дорогого экипажа

рассматривается как причина самодовольства, а затем тщеславия и высокомерия [2] или когда топор палача указывается в качестве непосредственной причины смерти казненного. Считать в этих случаях причины за психические феномены значило бы оказаться в положении субъекта, который едет по улице на впечатлении от экипажа или для которого гибельно впечатление секущего орудия, но не само действие этого орудия. Чтобы не попасть в подобное положение, Юм, как и спустя полтора века Мах, вынужден контрабандой проводить стихийно-материалистическую точку

зрения во всех тех случаях, когда феноменализм оказывается на грани катастрофы. В рассуждениях о совершенном газе «Мах забывает свою собственную теорию и, начиная говорить о различных вопросах физики, рассуждает попросту, без идеалистических выкрутас, т. е. материалистиче-

1 Т, стр. 162 (курсив наш. — И. Н.).

2 LT, II, p. 14.

197

ски» [1]. Точно так же задолго до Маха поступал и Юм, когда он рассуждал, например, об уме и эмоциональном мире животных.

Невольно следуя материалистическому убеждению в объективности причинности, Юм во второй книге «Трактата...» заявляет, что он принимает принцип «подобные причины должны производить подобные следствия» за истинный. Отсюда вытекает сомнительность солипсизма [2] и опровержение мнения Декарта о животных как о бесчувственных автоматах. Юм заходит даже так далеко, что допускает существование у животных такой эмоции как гордость (pride). «Это, действительно, совершенно определено, что поскольку (where)

структура членов у животных такая же самая, что и у людей, и действие этих членов такое же самое, то причины этого действия не могут быть [у них] различными» [3]. Таким образом, Юм «вложил» в животных вариант человеческой психики.

Что касается того факта, что субъективные и объективные причины в жизни людей (а также и животных) перемежаются, то Юм молчаливо принимает субъективность первых и объективность вторых в каждом конкретном случае, когда это происходит. А происходит это, действительно, на каждом шагу, о

чем Юм пишет, например, в эссе «О самоубийстве». Вспомним в этой связи предание о Пелопсе, основателе Олимпийских игр [4]. На перемежении двух родов причин были построены многие древнегреческие трагедии, в которых страх перед тем, что сбудется роковое предсказание, оказывается реальной силой, как раз приводящей к тому, что это предсказание сбывается. Нечто подобное мы найдем и в «Ламмермурской невесте» Вальтера Скотта. Любопытен в этом отношении рассказ А. Упита «Причины и следствия», где описывается, как

физическое событие (падение яйца на тротуар) повлекло за собой психологические, а затем вновь физические последствия. Под соответствующим углом зрения очень поучителен также анализ проблемы взаимодействия общественного бытия и общественного сознания в общем виде.

1 В. И. Л е н и н. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 60.

2 Юм неоднократно пишет, что о психических связях в сознании других лиц мы судим по аналогии с собственным сознанием и наоборот (LT, II, p. 41).

3 GT, II, p. 118 (курсив наш. — И. Н.).

4 Согласно мифу о Пелопсе, он коварством победил в беге на колесницах своего соперника Эномая, подкупив его возницу Миртила. Тот оставил на колеснице своего господина незакрепленной чеку, и во время состязания колесница распалась на части, а Эномай погиб.

198

Но философ не может ограничиться констатацией этих фактов просто как фактов. И если так сделал сам Юм, то исправить его промах попытались его защитники из идеалистического лагеря. Они ссылались, например, на

то, что в этике Юма фигурируют не собственно физические причины (например, упоминавшаяся езда в богатом экипаже), но знание этих причин, которые тем самым трансформируются в психические явления [1]. Поэтому Ф. Иодль утверждает, что никакого противоречия между первой и последующими книгами «Трактата...» нет: «...соответственно развитому выше взгляду на отношение причинности, Юм не может считать эту необходимость объективной, он видит в ней лишь субъективную необходимость, то есть необходимость для наблюдателя.

Но это обстоятельство не имеет никакого значения...» [2], ибо субъективное, познаваемое кем-либо в области психики само есть для него «объективное». С вариантом этой аргументации мы уже встречались выше, и сказанное о ней должно быть повторено и здесь.

Противоречия в концепции причинности не менее ярко, чем в этике, выступают и в рассуждениях Юма по поводу истории политических событий. «Каким образом политика могла бы быть наукой, — вопрошал Юм, — если бы законы и формы правления не оказывали единообразного влияния

на общество?» [3]. Без признания закономерной причинности в исторических событиях не может быть истории как науки, а именно о такой науке мечтал Юм. Написав специальный эссе «О том, что политика может стать (may be reduced) наукой», он имел в виду, как это следует из содержания очерка, также и историю. В другом эссе «О возникновении и прогрессе искусств и наук» он писал: «Кто утверждает, что все события являются результатом случая, тот

1 Ср. у Юма: LT, II, p. 251.

2 Фр. Иодль. Давид Юм, его жизнь и философия. М, 1901, стр. 83.

обрывает дальнейшие исследования и в конце концов знает так же мало, как другие» [1]. Ссылаться на свободу боли человека — значит остаться в путях схоластических воззрений.

О причинах в контексте исторических событий Юм пишет неоднократно. Именно в этом контексте Юм писал Джону Стюарту (Stewart) в феврале 1754 г., что «никогда не утверждал абсурдного положения, будто какая-либо вещь может возникнуть без причины...»

[2]. Собственность, для Юма, предполагает вполне реальные каузальные связи между людьми и вещами. Юм указывает на «увеличение богатств и владений» как на причину перехода людей в государственное состояние [3] и на свойства атмосферы и климата как на причину изменения «тонуса и привычек» человеческого организма [4]. «Что касается меня, — заявляет Юм, — то я нахожу, что обязан своим рождением длинной цепи причин, из которых многие зависят от сознательных (voluntary) действий людей» [5]. Здесь снова подразумеваются вполне

физические, материальные действия, но Юм не замечает своей непоследовательности: разрушая в «Трактате...» причинность в мире впечатлений, он не пожелал перенести плоды своей разрушительной деятельности на поступки людей, хотя, строго говоря, обязан был это сделать, так как растворил в психическом, «очевидном» опыте всю обширную сферу фактов этики, политики и истории.

1 WE, p. 124. В очерке «О бесстыдстве и благопристойности» Юм ссылается на моральные

качества людей как на причину их тех или иных житейских судеб.

2 L, I, p. 187.

3 LT, II, p. 241.

4 WE, pp. 225, 243.

5 E, p. 592.

Но неверно как сведение всех социальных процессов к духовным явлениям, так и психологическая трактовка причинности в социальной сфере. Мотивы человеческих поступков в худшем случае суть либо иллюзорное отражение, либо неточное осознание подлинных объективных причин. В лучшем же случае мотивы отражают

эти причины сравнительно верно, а причины эти носят в конечном счете материальный характер. Мотивы сами могут быть посредствующими причинами, но не более того.

200

В еще более противоречивом положении оказывается Юм, когда он так или иначе касается проблемы причинности при критике по адресу ортодоксальных религий. С одной стороны, он отбрасывает космологический аргумент в пользу существования бога, ссылаясь на неосновательность мнений о необходимости существования

причины вещей и событий того мира, в котором мы живем. Если отклоняется вопрос о существовании устроителя мира, то остается еще вопрос о создателе «предустановленной гармонии» между порядком событий природы и сменой идей в сознании. В этом трудном для него случае Юм вновь нарушает «правила игры» и ссылается на то, что единообразная гармония создана привычкой, а последняя — дело рук самой природы [1].

С другой стороны, в полемике против клерикалов и официальных религий Юм стремится опереться на им же

расшатываемый принцип причинности в событиях природы, в особенности когда нападает на учение о чудесах, составляющее, по его мнению, стержень религиозной веры. (В этом отношении интересны, например, рассуждения Юма в «Истории Англии» по поводу суда над Жанной д'Арк.) Юм ссылается на то, что твердый и неизменный опыт «прочно» установил законы природы, и заявляет: «А так как единообразный опыт равняется доказательству, то против существования какого бы то ни было чуда у нас есть прямое и полное доказательство...» [2]. Начиная с

соображений о маловероятности чудес, Юм заканчивает твердым отрицанием того, что чудеса когда-либо и где-либо были или могли бы быть. Соответственно в 3 части второй книги «Трактата...» Юм отмечает доводы религии в пользу признания свободы воли человека.

1 И, стр. 62.

2 И, стр. 132 (курсив наш. — И. Н.).

Возникает явное несоответствие. Чтобы быть последовательным, Юму надо было либо продолжить путь, начатый им при критике учения о чудесах, и полностью отвергнуть религию так, как поступили

французские материалисты, либо отказаться от решительного опровержения религии и остаться на перепутье скептицизма и агностицизма. Первая альтернатива намечалась, но не победила в «Естественной истории религии», а вторая стала брать верх в «Диалогах о естественной религии».

201

Юм принимает как «общераспространенный» факт, что «всякий объект определяется судьбой к движению определенной степени и определенного направления и так же мало может отойти от той точно

обозначенной линии, по которой он движется, как не может превратиться в ангела, в духа или в какую-либо высшую субстанцию» [1]. Но после этих, так напоминающих Гольбаха, слов Юм далее отмежевывается от материализма и заявляет, что он отнюдь не собирался переносить с материи на дух механическую причинность, но лишь распространяет на физические явления подмеченную в области психических явлений каузальную их связь. Дороги Юма и французских материалистов разошлись; он не развил того успеха в сражении с

религией, который выпал на его долю в полемике о чудесах.

Между тем проблема чудес была для клерикалов одним из самых уязвимых пунктов, и здесь им пришлось отступать шаг за шагом. В XVII в. ортодоксы сразу же ринулись в бой против Спинозы, утверждавшего, что «в природе не случается ничего, что противоречило бы ее всеобщим законам... слово «чудо» можно понимать только в отношении к мнениям людей и она означает не что иное, как событие, естественной причины которого мы не можем объяснить примером другой обыкновенной вещи...» [2]. В

XX в. протестантский теолог Г. Шрей с одобрения многих князей церкви заявляет уже, что богу нет нужды творить чудеса, и причиной их вполне могут быть козни нечистой силы. Чудо «может быть стряпней дьявола, то есть служить целям (im Dienst stehen) антихриста» [3], в то же время многое из естественно происходящего может казаться людям божественным чудом. Так церковники сделали полный поворот, и то, что предавалось ими анафеме вчера, вызывает одобрение сегодня!

1 GT, II, p. 181.

2 Б. Спиноза. Избр. произв. в двух томах, т. II. М., Соцэкгиз, 1957, стр.

89—90.

3 Н.-Н. S c h r e y. Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert. Gottingen, 1956, S. 72.

202

Итак, во второй и третьей книгах «Трактата...» и некоторых других работах Юм оперировал понятием реально существующей в сфере сознания причинности. И ему казалось, что он не впадает ни в какое противоречие, принимая причинность в мире феноменов как принцип для разрушения причинности в мире вещей вне нас. Но это было именно противоречие, и

его не удалось преодолеть ни Юму, ни Канту, который попытался поступить аналогичным образом, изобразив, однако, идею необходимой связи уже не как инстинктивную особенность духа («принуждение») [1], но как априорную структуру сознания. Отсутствие сходства между причиной и следствием в юмовой схеме каузальности разрослось в онтологической схеме Канта до глубокого раскола между вещами в себе и аффицированными ими явлениями, где на смену «привычке» и «вере» пришло трансцендентальное единство

апперцепции. Но Кант, выведенный, по его словам, «из метафизической дремоты» Юмом, не столько преодолел ошибки последнего, сколько их усугубил. В этом смысле можно согласиться с Н. Д. Виноградовым, что Юм мог бы «утверждать, что Кант не исчерпал эмпирического метода, что он слишком рано вступил на путь трансцендентализма» [2]. Но Кант последовал ошибочным идеям Юма, а именно утверждению, что никакая философия не может «вывести нас за пределы обычного течения опыта» [3], а рассудок «безусловно подрывает себя самого и не оставляет

ни малейшей очевидности ни за одним суждением...» [4].

Юм хорошо понимал, что без науки в XVIII в. жить невозможно, а наука невозможна без причинности. Это убеждение унаследовал и Кант. Но, в отличие от Канта, пытавшегося теоретически (через априоризм) «спасти» причинность для науки, Юм считал теоретическое обоснование причинности безнадежным делом. Неправ Шпетт, когда писал, что «целью Юма было не столько подорвать причинное познание, сколько укрепить его и обосновать [5]. Юм не хотел, строго говоря, ни того, ни другого. Но он

1 Т, стр. 157. Это «принуждение» по-своему интерпретировали конвенционалисты XX в.

2 Н. Д. Виноградов. Философия Давида Юма, ч. 1, М., 1905. стр. 163.

3 И, стр. 172.

4 Т, стр. 245.

5 Г. Шпетт. Проблема причинности у Канта и Юма. Киев, 1916, стр. 75.

203

хотел оправдать ученых, пользующихся понятием причинности. Сам он мечтал сделать этику, политику и историю науками, но на пути его мечты стал им же проделанный в первом томе

«Трактата...» анализ, из которого вытекало, что «всякое знание вырождается в вероятность...» [1]. В конечном счете на его пути стояла характерное для начавшейся эпохи фритреда представление об окружающей буржуа действительности как об арене игры случайных сил, где интуиция, риск, удача и т. п. определяют его личное будущее и возможное процветание.

В конце концов условия, на которых Юм допустил причинность в социальные науки, оказались крайне неясными. В этом отношении позитивисты XX в. оказались более последовательны, чем Юм, так как

они решились на то, на что не решался он: полностью отказаться от объективного знания.

Но этот отказ сопровождался и отказом от «чересчур откровенных», по их мнению, форм выражения начальных ступеней этой позиции, на которых стоял Юм. Так, Айер выражает тревогу по поводу того, что из взглядов Юма вытекает субъективно-идеалистический тезис, будто ненаблюдаемые причинные отношения в природе и психике существовать не могут (поскольку наблюдением не зафиксирована определенная последовательность двух явлений А и В) [2].

Разрушительную работу в отношении причинности вслед за Юмом продолжает в наши дни лингвистический позитивист З. Вендлер. Но он делает это в завуалированной форме, оставляя открытым вопрос, существуют ли причины и следствия в действительности, и возражая лишь против употребления терминов «причина» и «следствие». Используя наличие различных концепций причинности, в которых следствиями причины оказываются либо «факты», либо «события», либо «новые объекты» и т.д., и метафизически противопоставляя «факты»

«событиям» и «объектам», он приходит к выводу, что поскольку «факты» не есть «события», а «события» не есть «объекты», то они не могут быть объяты общим терми-

1 Т, стр. 170.

2 См. А. А у е г. Language, Truth and Logic, 2d ed. London, 1960, p. 55.

204

ном «следствие», а значит, не могут быть соотнесены с общим терминам «причина». «У меня есть большое основание считать, — пишет 3. Вендлер, — что следствия не имеют причик» [1]. Основание это таково: «И как нет общего рода, к которому

принадлежали бы факты, события и объекты, так нет и общего рода, к которому принадлежали бы действия (effects), результаты, продукты, с одной стороны, или их противопонятия, — с другой. Сказать, что они все суть «причины» и «следствия» или что их отношение есть «каузальное» отношение, — это все равно, что сказать, будто факты, события и объекты все суть вещи и то, в чем они сопричастны, есть бытие» [2].

Зато Ф. Вайсман попытался приукрасить Юма, утверждая, что Юм собственно не хотел сказать ничего более того, что логически

непротиворечиво помыслить, что после А не будет В, если В ни разу после А не наблюдалось, а если и наблюдалось, то слишком редко [3]. Иными словами, Юм будто бы вообще и не пытался подвергнуть критике понятие каузальной связи. Позитивисты «допустили» причинность в науку, но зато превратили ее, как это сделал Шлик, в регулятивный принцип предсказания будущих ощущений. Они «оправдали» науку, но ценой искажения ее содержания и превращения в системы предложений об ощущениях субъекта.

1 Z. Vendler. Effects, Results and Consequences. «Analytical philosophy», ed. by R. J. Butler. Oxford, 1962, p. 12.

2 Ibid., p. 15.

3 «Logical positivism», ed. by A. Aver. Illinois, 1959, p. 368.

Юм же остановился там, где столкнулся с непосильными для него трудностями: в физике он утверждает, что знает механизм причинности, но не знает, есть ли она в действительности, а в этике исходит из того, что причинность есть, но подоплека и структура ее действия загадочны, и удовлетворился тем, что сослался на

«очевидность» наличия причинности. Но Юм забыл о том, что аналогичный и вполне очевидный опыт повседневной практики людей был им отвергнут, когда речь шла об обосновании причинности в физическом мире, т. е. в конечном счете в объективной действительности.

V. РАСТВОРЕНИЕ СУЩНОСТЕЙ В ЯВЛЕНИЯХ

1. Сила и субстанция

Критика понятия причинности была для Юма не только самостоятельной целью, но и средством, позволявшим провести разрушительную работу во всей области сущностей, которыми были населены существовавшие философские системы. Внимание Юма в процессе этого разрушения было сконцентрировано на наиболее важных для онтологии категориях — «сила» и «субстанция». Проблема последней выступала в двух видах — как проблема материальной и

духовной субстанций. К этому расчленению проблемы вела как традиция, восходящая через Беркли и Локка к Декарту и далее в глубь веков, так и вполне понятная необходимость особого анализа вопроса о сущности человеческой личности, о ее отношениях к впечатлениям и идеям, условиях ее тождества и т.д. Критикуя понятие материальной субстанции, Юм меньше всего заносил руку на остатки до него полностью еще не истребленного схоластического хлама. Продолжая дело Беркли, он атаковал здесь материализм Локка и Гоббса. Более самостоятелен и

оригинален был Юм в критике понятия «сила».

С другой стороны, именно в критике этого понятия Юм в наибольшей мере использует *mutatis mutandis* ту схему, которая сложилась у него в процессе критики причинности. Кроме того, критика понятия «сила» представляет собой по сути дела один из аспектов критики понятия «причинность», углубляет и развивает эту критику.

206

Основные звенья критики Юмом «силы» вкратце воспроизводят разобранную нами выше его критику

причинности, но сверх того сосредоточивают внимание на центральном понятии структуры физической причинности, а именно «производительности», «порождения» следствия причиной. Сила — это способность вызывать следствия, и Юм считает почти равнозначными следующие термины: force (сила), power (мощь), energy (энергия), efficacy (дееспособность), agency (деятельность), productive quality (порождающее качество, т. е. качество, которое производит свое следствие) [1]. Когда Юм ссылается на ненаблюдаемость силы в области физических явлений, он, по сути

дела, повторяет и углубляет свой аргумент, направленный против объективности каузальной связи (воспринимаем то, что называем «причиной», и то, что называем «следствием», но никогда не воспринимаем связи, перехода от конечного звена причины к следствию как таковому). Юм утверждает, что представление (понятие)

«силы»

малосодержательно, а главное — несамостоятельно и есть лишь продукт сходства внутри серии явлений $A, A_1, A_2 \dots A_n$, после которых мы, как правило, наблюдаем

похожие друг на друга явления В, В1, В2... Вn [2].

1 Т, стр. 149.

2 Т, стр. 156.

Безусловно, Юм умело использовал в интересах агностицизма значительную неопределенность понятия «сила» в естествознании XVII—XVIII вв. Что такое сила толчка одного тела другим? Что такое сила тяготения?

Оба эти вопроса фактически представляют собой частичные случаи вопроса о природе «силы» вообще. Вследствие «наглядности»

удара одного тела другим и телесной непроницаемости в случае механического взаимодействия тел «сила» представляется чем-то самоочевидным. Это причина движения тела, состоящая в воздействии со стороны другого тела. Так понимал «силу» Ньютон, закладывая основы динамики, и это понимание находит свое выражение в формуле $F = ma$, которая содержит определение силы и ее величины.

207

(Разумеется, эту формулу можно интерпретировать и иначе, как синтетическое утверждение об

изменении количества движения пропорционально приложенной силе. Но это не вносит конвенциональности в смысле субъективизма, так как выявленные Соотношения между силой, массой и ускорением вполне объективны.)

Ньютон рассматривал случаи, когда силовое воздействие производится ударом, давлением или же исходит из силового центра. Последний случай объемлет действие магнита и гравитацию масс. Что же такое собственно сила гравитации?

Коте в предисловии ко второму изданию «Математических начал

натуральной философии» Ньютона изобразил силу тяготения чем-то таким, без чего невозможно себе представить тела. Иными словами, это нечто простейшее и самоочевидное, не требующее дальнейшего объяснения. Такая позиция слишком напоминала учение схоластов о скрытых качествах, и она не соответствовала воззрениям самого Ньютона.

Ньютон не был склонен в той степени объективировать силу, в какой это делали ньютонианцы. В ряде случаев он рассматривал ее как математическую категорию, которая «позволяет описать то

взаимодействие тел, результатом которого являются их ускорения» [1]. Он отнюдь не отрицал объективности сил тяготения, но характер этих сил оставался для него неизвестным, загадочным, и он предпочитал воздержаться от определенных онтологических постулирований. Впрочем, современный нам историк физики мог бы истолковать образ силы тяготения как смутное предвосхищение Ньютоном понятия напряженности поля. При такой интерпретации частично реабилитируются картезианские взгляды на протяженность как на

материальность. Если материя и не то же самое, что пространство, то во всяком случае пространство материально, и потому в нем существуют силовые напряжения. Но такой вывод мог быть сделан только после выработки понятия «физическое поле»; для XVIII в. проблема тяготения оставалась загадочной, с чем и было связано знаменитое ньютоново «Hypotheses non fingo».

1 П. С. Кудрявцев. История физики, т. 1. М., Изд-во АН СССР, 1956, стр. 230

Даже о более позднем, чем эпоха Ньютона, времени Ф. Энгельс имел основание сказать, что «прибегая к понятию силы, мы этим выражаем не наше знание, а недостаточность нашего знания о природе закона и о способе его действия» [1]. Энгельс отмечал чрезмерную широту, а нередко и неопределенность в употреблении термина «сила». На самом деле, в выражениях «сила освещения», «сила тока», «сила воли» имеется в виду степень данного явления в количественном смысле, а в обороте «сила преломления» — качественный аспект явления, хотя и выражаемый

математически, т. е. опять-таки с помощью количественных понятий. Очень поучительно следующее соображение Энгельса: термин «сила» употребляют так, что интуитивно предполагается существование некоей способности, независимой от материи и обладающей самостоятельной активностью. Активность силы противопоставляется при этом «пассивности» объекта ее воздействия. Такое представление о силе заимствовано из деятельности человека, оно антропоморфно.

Антропоморфный генезис «силы» виден на примере учения Лейбница о

динамизме монад, где «сила» есть активность духа. В натурфилософской картине мира у Ньютона «сила вообще» превратилась в активность божественной воли, подобно тому как пространство стало «чувствищем» бога. Именно против подобного обожествления сил выступали Даламбер и Ломоносов. Источник этого возвышения сил заключается в перенесении на внешний мир представления о «силах» как причинах различных функций человеческого организма [2]. Понимание силы как своего рода оживляющего начала, приводящего в

движение безжизненную до этого телесную массу, есть, кроме всего прочего, по меткому замечанию Энгельса, «недоказуемое распространение полового различия на неживую природу» [3]. Между тем уже из третьего закона механики Ньютона вытекало, что объект приложения силы реагирует на нее с активностью, которая не меньше, чем у того объекта, от которого исходит силовое воздействие.

1 К. М а р к с и Ф.Энгельс. Соч., т. 20, стр. 403.

2 См. там же, стр. 402 и 598.

3 Там же, стр. 404.

Юм подметил антропоморфность понятия силы в науке и подверг ее критике. Однако в отличие от Ломоносова, который также был недоволен туманностью этого понятия, но стремился уточнить его, Юм развил критику в интересах агностицизма. Юм порицает перенос понятия «сила» с человека на природу, ссылаясь на то, что и в применении к человеку непонятен переход от духовных «сил» к их физиологическим последствиям в человеческом теле. Люди не могут постигнуть механизма влияния своей души на свое же тело, как, впрочем, и

обратного воздействия тела на душу. Свою волю люди осознают не как «силу», но лишь с внешне воспринимаемой ее стороны, а именно как восприятие «усилия». Значит, силы по их сущности есть нечто в принципе ускользающее от познания.

Рассматривая не только внешние явления, но и внутренние, психические процессы субъекта через призму категорий явлений и сущности, из которых вторая совершенно непознаваема, Юм тем самым выступает в первом томе (книге) «Трактата...» в роли предшественника Канта, но во

втором и третьем томах (книгах) без каких-либо оговорок пишет о том, что психологические мотивы человеческих поступков суть причины волевых решений в отношении последних. Здесь он имеет в виду не эмпирическую, поддающуюся интроспективному исследованию сторону психики, а психику как нечто «целое». Это, конечно, удобно для идеалиста, не желающего иметь дело с проблемой зависимости психических процессов от зависимости анатомо-физиологической ее подоплеки, но также и нарушает ранее проведенное Юмом разграничение между

описываемыми явлениями и непознаваемой сущностью.

Когда Юм отрицает, что у людей есть какие-либо знания о механизме воздействия духовных «сил» на телесные процессы в человеческом организме, его рассуждения движутся по известной нам схеме, в которой качественно различные линии причинения (от объекта к объекту, от объекта к его восприятию, от восприятия к идее и т.д.) подменены причинением одного восприятия (явления) другим. Подвергая критике понятие «силы», Юм интуитивно исходит из того факта, что одно чувственно

воспринимаемое явление само по себе не может быть, строго говоря, причиной другого, ибо ассо-

210

циативные связи между ними не обладают самостоятельной активностью и сами порождены порядком внешних по отношению к субъекту событий. С другой стороны, Юм и не помышляет о том, чтобы сформировать иное понятие силы, которое по своей структуре было бы связано с иными линиями причинения. Скептически относясь к антропоморфизации сил, Юм внес в ньютонову динамическую картину

мира лишь феноменалистские ухудшения: они состоят в психологизации понятия «сила». Там, где фигурирует понятие силы, аналогичной мускульному усилию, Юм заменяет его представлением волевого усилия и чувственным восприятием мышечного усилия и кладет этим предел всякому дальнейшему научному совершенствованию понятия «сила».

Эта же тенденция налицо и в современном нам позитивизме. Ленцен, сводя причинность к понятию силы, видел в последнем лишь пережиток анимизма.

Аналогично Райхенбах писал о каузальном антропоморфизме.

Однако из приведенных выше нами соображений Энгельса отнюдь не вытекает того, что сила — это пустая фикция, и понятие ее подлежит изгнанию из науки. Сила в классической механике выражает «изменение» импульса частиц в единицу времени, а тем самым служит измерению внешнего на них воздействия. Наука никогда не откажется от понятия силы. В естествознании XX в. речь идет о силовых воздействиях во всех тех случаях, когда происходит перенос движения от одного объекта к

другому, связанный с качественным его превращением. Уже в первом законе механики Ньютона начинало формироваться именно такое понимание силы: она либо сообщает движение покоящемуся телу, либо изменяет его движение, когда последнее носит чисто инерциальный характер. Понятием силы ученые ныне пользуются для выражения меры взаимодействия тел, которое, в частности, именно и состоит в переносе движения.

Процесс переноса движения по объективному своему содержанию неисчерпаем. Ньютоновской интуицией предполагался как факт

неисчерпаемости сущности силы, так и возможность все более глубокого познания этой сущности в будущем. Но он был отброшен Юмом или, если иначе выразиться, загублен им в трясине агностицизма.

211

То же самое он попытался проделать с понятием субстанции. Результаты, а отчасти и механизм критики Юмом этого понятия аналогичны тому, что проделано им с понятием «причинности». В обоих случаях он стремился показать, что объективность рассматриваемого понятия недоказуема, а его

содержание не вытекает из наблюдаемых фактов, но возникает в человеческом сознании лишь в силу психологических ассоциаций. Проблемы существования причинности и субстанции в рамках юмова критицизма взаимосвязаны довольно тесно. Если «причинность» мыслится как средство связи следующих друг за другом явлений, то «субстанция» соединяет друг с другом явления, сосуществующие одновременно. Без понятия субстанции немислим тот частный случай каузальной связи, который соединяет внешний мир (как объект юмовой «веры») и перцепции. Без

понятия причинности, с другой стороны, невозможно понятие субстанции, так как именно первое понятие обеспечивает переход мысли от перцепций к идее бытия внешних объектов как причины перцепций, хотя эта причина для разума и «необъяснима» [1].

Есть аналогия между анализом Юмом причинности и субстанции и в представляемом им механизме образования этих понятий. Возникает понятие субстанции, по мнению Юма, следующим образом:

(1) Воображение объединяет похожие друг на друга по большинству

признаков перцепции ($A_1, A_2, A_3, \dots, A_n$) в единую семью (A), отвлекаясь от различий между ними, прежде всего от различий во времени появления. Так, человек считает «родственными» друг Другу (отличающимися «постоянством») восприятия некоторого определенного дерева, которые он получает после того, как он каждый раз закрывает и вновь открывает глаза, находясь в определенном пункте леса.

(2) После этого человек приписывает перцепциям данной серии непрерывное существование и в те промежутки времени, когда он их не

воспринимает [2]. Таким путем он объясняет себе «возвращение» в сферу сознания перцепций, которые очень похожи на более ранние перцепции. Это же допущение позволяет объяснить факт некоторого отличия более поздних перцепций от ранних: за время, когда мы их не имели, они немного изменились, не прекращая существовать.

1 Т, стр. 82

2 Т, стр. 183.

212

(3) Но считать, что А2 это не другая перцепция (в отношении к А1), но та

же самая перцепция А1, претерпевшая лишь некоторое изменение, значит отождествить А1 и А2 в их основании, отвлекаясь от различий между ними [1]. Спрашивается, в чем состоит это «основание»? Оно есть не более как сумма одинаковых у А1 и А2 признаков и не представляет собой какой-либо «нижележащей», устойчивой, т. е. подлинно субстанциональной подоплеки. Поскольку же наряду с одинаковыми признаками А1 и А2 обладают также и различиями, то, строго говоря, А1 и А2 не тождественны. Юм прямо называет их тождество продуктом

воображения, «фикцией
непрерывного существования» [2],
образуемой по законам
ассоциирования и закрепляемой
памятью.

(4) Понятие невоспринимаемых, но,
несмотря на это, существующих
восприятий нелепо, оно
«противоречит самому простому
опыту» [3] (заметим, что того, что
это нелепо, не желал заметить спустя
столетие Э. Мах). Поэтому рассудок
«передает» непрерывность
существования от перцепций вещам
вне сознания. Поступить иначе
рассудок не может. В 14 главе III
части первой книги «Трактата...» Юм

внезапно изменяет агностическим установкам и заявляет о вторичности перцепций относительно внешнего мира: «Мысль о деятельности, конечно, может зависеть от причин, но не причины от

1 Т, стр. 160.

2 Т, стр. 192, 235. Не лишена интереса логическая сторона вопроса. Феноменалист Юм называет неполное тождество (тождество в определенном отношении) фиктивным. Между тем материалист Гоббс сумел более глубоко разобраться в этом вопросе. Анализируя пример с кораблем Тезея, он разграничивает случаи

тождества: номинального, структурного (корабль, в котором постепенно заменили все части, остается после ремонта все же прежним кораблем), вещественного (в этом случае корабль тождествен только материалу, из которого был первоначально построен) и т.д. (Т. Г о б б с. Избр. соч. М., 1926, стр. 95—96). Результаты анализа «тождества» Гоббсом могли быть эффективно применены к проблеме субстанции только при условии материалистического к ней подхода. Не удивительно поэтому, что Юм не воспользовался ими и, предвосхищая в этом пункте лингвистических

позитивистов XX в., заявил, что «все споры, касающиеся тождества связанных друг с другом объектов, — чисто словесные споры» (Т, стр. 241).

3 Т, стр. 196.

213

мысли. Это значило бы (если рассуждать в таком духе. — И, Н.) извратить порядок природы и превратить во вторичное то, что в действительности первично». Так возникает мнение о существовании «внешних вещей», закрепляющееся как «вера» людей в существование внешнего мира. Эти рассуждения

Юма буржуазные историки философии объявляют «делающими эпоху...» [1]. Между тем, там, где у Локка твердая, прямо-таки интуитивная убежденность в том, что мир материальных вещей вне нас существует, у Юма — лишь «верование», более или менее убедительный инстинкт и не более того. Поэтому, если Локк писал о домысливаемом понятии внешней «подпоры», то Юм — лишь о чувстве постоянства сочетаний впечатлений и отверг спинозовское и локково понятия субстанции.

Надо сказать, что «передача» существования от перцепций к

внешним вещам в рассуждениях Юма происходит довольно легко вследствие того, что этому способствовала его терминология: он называл перцепции также и «объектами» [2], т. е. своего рода вещами. От «вещи» к «внешней вещи» переход на словах совершается сравнительно малозаметно.

(5) Завершающим шагом становится тезис о том, что перцепции суть следствия внешних вещей, причинно обусловлены ими. Таким образом, признак непрерывного существования перцепций, усиленный ранее признаком существования вне субъекта,

дополняется теперь признаками «существовать независимо от субъекта» и «вызывает восприятия в субъекте» [3]. Именно ссылкой на существование внешних и независимых от субъекта вещей люди объясняют неожиданное появление новых перцепций. Например, восприятие письма из Америки получает свое объяснение через ссылку на объективное существование друга в Америке, почты, корабля, который привез письмо, и т.д. [4].

1 См. Edmund Konig. Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. Leipzig, 1888, S, 243.

2 Т, стр. 189.

3 При этом исключается понимание субъекта как духовной субстанции, отвергаемой Юмом.

4 Т, стр. 184—185; ср. стр. 196.

214

Особого перехода от тезиса о существовании независимых от субъекта вещей к тезису о существовании материальной субстанции в теории познания Юму почти не требовалось, поскольку он отвергал картезианское понимание материальной субстанции как протяженного начала и гоббсово понимание ее как начала

непроницаемого, оказывающего
сопротивление проникновению
внутри. Поэтому для Юма
субстанция — это не какая-то особая
«подпора» чувственно
воспринимаемых качеств, но лишь
ассоциативный «принцип единения
или сцепления» качеств [1], удобная
фикция. Если Беркли считал, что эта
фикция нужна людям для объяснения
яркости некоторых идей, то Юм
полагает, что она понадобилась для
объяснения появления впечатлений в
прежних их соединениях после
перерывов в восприятии. В письме к
Генри Гоуму от 24 июля 1746 г. Юм
писал: «Что касается идеи

субстанции, то я должен признать, что ее не доставляют уму никакие ощущения или чувства; мне всегда представлялось, что это не что иное, как воображаемый пункт соединения (center of union) различных и изменчивых качеств, которые могут быть найдены в каждом фрагменте материи» [2].

Но с теоретической точки зрения, Юму представлялись иллюзорными как тезис о существовании вещей, независимых от субъекта, так и тезис о существовании материальной субстанции, которую он называл даже «непостижимой химерой». Теоретическое допущение чего-либо

подобного «вещи в себе» Юм считал «философски недопустимой» мыслью [3], а искомый «принцип единения» ускользающим от исследователя. Юм повторяет аргументы Беркли и иронизирует над допущением «двойного существования» (восприятий и внешних объектов) и введением «новой фикции, которая принимает в расчет и гипотезу разума и гипотезу воображения, приписывая упомянутые противоречивые качества различным сущностям: прерывистость — восприятиям, а постоянство — объектам» [4]. Юм не понимает того, что именно его

собственный агностицизм допускает «двойное существование», так как теоретически отрицает связь впечатлений и внешнего мира (источника впечатлений) и расчленяет действительность на два обособленных царства — мир перцепций и мир «веры».

1 Т, стр. 206; ср. стр. 20. Резюме основных этапов конструирования понятия внешней субстанции дано там же, стр. 196.

2 NL, pp. 20—21 (курсив наш. —И. Н.).

3 См. В. И. Л е н и н. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 101.

4 Т, стр. 200—201.

Теоретически Юм (в 5 и 6 главах IV части первой книги «Трактата...») не приемлет также и существования духовной субстанции, понятие которой образуется, по его представлениям, иначе, чем в случае материальной субстанции. Усматривая сущность последней не в протяженности и объемности, а в принципе соединения качеств, Юм видит сущность первой, духовной, субстанции именно в способности быть субстратом, т. е. своего рода «подпорой» перцепций, которые принадлежат этому субстрату как

привнесенные в него свойства. Впрочем, это не помешало Юму в других местах того же «Трактата...» опровергать существование духовной субстанции путем ссылки на то, что многие перцепции (зрительные, осязательные) протяженны, а духовная субстанция в силу своей духовности должна быть мыслима непротяженной, непротяженное же не может быть основой для протяженного.

Известно, что в критике духовной субстанции Юм непосредственно примыкал к взглядам Локка, но никак не Беркли, хотя в борьбе против материальной субстанции

Юм воспроизвел берклиеву аргументацию (утверждение, что первичные качества столь же субъективны, как и вторичные, так как мы узнаем о них лишь через посредство последних, так что плотность, например, не может быть искомой основой материальности, поскольку есть всего лишь впечатление, и т.д.). Впрочем, эта аргументация Беркли была использована Юмом и против духовной субстанции, и это обстоятельство показывает, насколько далеко отошел Юм от стиля мышления Локка. С другой стороны, заметим, Юм перенес на

критику духовной субстанции
возражения против «causa sui»,
заимствованные им из критики
Пьером Бейлем Спинозы [1].

1 См. N. K. Smith. The philosophy of
David Hume. London, 1941, pp. 506—
516.

2 Д. Локк писал, что при
восприятии люди, сами того не
замечая, невольно связывают свои
ощущения с фактом существования
внешних объектов (см. Д. Локк. Избр.
филос. произв., т. I, стр. 164—165).

Локк считал, что *percipi ergo esse*, т. е. быть воспринимаемым, значит существовать (объективно) [2]. Субъективный идеализм Беркли концентрировался в формуле *esse est percipi* (существовать, значит быть воспринимаемым). Позицию Юма можно охарактеризовать как *percipi non est esse in subjecto*, т. е. быть воспринимаемым не значит существовать в субъекте, как в некоем особом вместилище [1]. Сознание восприятия заменяет собой, по Юму, существование сознания личности. Но об этом подробнее ниже.

Критика Юмом понятия материальной субстанции имела некоторые основания в трудностях учения физики XVIII в. о материи и массе. Ньютон стремился исходить из естественного для материалиста представления о массе как количестве вещества, обладающего определенной плотностью, инерцией и т.д. Таким образом, он мыслил инерциальные свойства массы как производные от ее вещественности. Но вещественность может быть познана лишь по ее действиям, проявлениям. Поэтому Ньютон стал понимать массу как меру активности материи, точнее как меру инерции

тела [2]. Однако в таком случае возникает соблазн свести саму вещественность,

«субстанциональность» к

совокупности наблюдаемых свойств.

По этому пути пошли вслед за Юмом Д. С. Милль и другие позитивисты XIX в., вплоть до Маха и Авенариуса.

1 Заметим, что формулу *percipi ergo esse* Юм использовал для отрицания самостоятельной идеи

«существования», отделяемой от впечатлений вещей, и затем для утверждения, что в существовании вещей люди убеждены на основании привходящего невольного чувства «веры». В этой связи мы не можем

согласиться с мнением М. Мерлекер, которая считает, что из различных критериев реальности, проходящих капризной чередой на страницах сочинений Юма (происхождение из опыта, живость впечатлений, простота и т.д.), Юм склоняется к тем, в которых больше понятийного содержания: «...Достаточно часто Юм указывает на то, что единственно лишь каузальная связь по аналогии опыта есть всюду применимый критерий реальности и это надо принять как последнее решение им проблемы» (Margarete Merleker. Humes Begriff der Realitat. Halle, 1920, SS. 108—109).

2 Ср. С. И. Вавилов. Исаак Ньютон. М., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 120—121.

Развитие науки показало невозможность сведения материальности (т. е. свойств материи, присущих ей как таковой) к ограниченному числу фундаментальных признаков материи. Тем самым выбивается и основа из-под критических рассуждений Юма. Мы познаем ма-

217

терию по ее проявлениям, но она никогда не сводима • без остатка к

познанным человеком ее обнаружениям. Основной изъян в критике Юмом понятия субстанции оказывается, следовательно, тем же самым, что и изъян в его критике понятия причинности. «...Постулат редукции понятия воздействия (т. е. причины. — И. Н.) к понятию постоянных, не имеющих исключения (необходимых) последствий отвергается фактическим развитием науки так же, как постулат редукции понятия субстанции к понятию чувственных качеств» [1].

Нет оснований не соглашаться с Юмом, когда он выступает против

идеалистических представлений о существовании духовной субстанции. Но аргументация его софистична. В действительности сознание непротяженно, но это не мешает ему ни быть локализованным в человеческом мозгу, ни быть свойством высокоорганизованной материи, ни отражать протяженные вещи и процессы. Диалектика познания такова, что протяженная материя при определенных условиях организации способна обладать непротяженными по своей форме ощущениями.

Критика понятия субстанции Юмом неизбежно толкала ее автора в

объятия солипсизма. Он пытался избежать этого нежелательного для себя финала, ссылаясь на свойственную людям внетеоретическую «веру» в существование внешнего мира и на то, что идея субстанции «доставляет нам удовольствие» [2]. Но этими ссылкам (проблема «веры» подлежит особому разбору) явно противоречат взгляды Юма на понятие существования, которое он считает бессодержательным, а потому неспособным стать объектом веры. «Идея существования ничем не отличается от идеи любого объекта...» [3]. Правда, Юм

попытался обратить порок в добродетель, утверждая, например, что в силу этого можно рассматривать суждения о существовании как состоящие только из одного термина (субъект), но несмотря на это они остаются будто бы полноправными суждениями [4]. Но все это выглядит крайне неубедительно. Чувствуя недостаточ-

1 Елена Эйльштейн. Лаплас. Энгельс и наши современники. «Studia filozoficzne. Artikuly wybrane», 1962, № 1, str. 50.

2 Т, стр. 219.

3 Т, стр. 91.

4 Т, стр. 93

ность своих упований на «веру», Юм в ряде мест первой книги «Трактата...», например в 7 главе части III и во 2 главе части IV, делает резкий поворот и вместо интуитивной «веры» пытается спасти положение с помощью рассудочных средств, а именно понятия «теоретической конструкции».

Это понятие, как обычно полагают, изобретено неопозитивистами, в частности М. Шликом. Однако, как оказывается, оно намечается уже в теории познания Д. Юма [1]. Он

рассуждает, например, о «двух родах» действительности, из которых первый сводится к совокупности перцепций, а второй — конструируется на основании размышлений и рассуждений насчет причин перцепций [2]. Любопытен пример фрагмента действительности «второго рода», приводимый Юмом: такова идея античного Рима на основании чтения трудов историков. Невольно на память приходят примеры теоретической конструкции, фигурирующие в сочинениях Шлика и Рассела: смерть Сократа, деятельность Юлия Цезаря и т. п. Но дело здесь не в сходстве

примеров. Важно то, что по существу родственна их субъективистская трактовка. Независимый от субъекта внешний мир и у агностика Юма, и у позитивиста Шлика оказывается не действительным фактом, но всего лишь построением человеческого сознания, будь то в форме «веры», будь в форме теоретической конструкции.

1 Ср. Н. Н. Р г і с е. Hume's theory of the External World. Oxford, 1940, p. 98.

2 Т, стр. 104—105; ср. стр. 201.

2. Личность и «вера»

Перейдем теперь к вопросу о духовной субстанции как более узкому вопросу о том, существует ли субъект (субъекты) и что он (они) собой представляет, какие личностные качества ему (им) присущи и как наличие таких качеств может быть объяснено. В известной мере решение этого вопроса было для Юма проверкой эффективности всей его философии. Посмотрим, выдержала ли она это испытание.

Итак, существует ли человеческая личность как духовное «Я»? Юм в «Трактате...» категорически отрицает существование личности как некоего духовного единства, тождественного себе на протяжении человеческой жизни. «Я» не есть «то», что имеет восприятия, но это суть сами восприятия в их совокупности. Нет «Я» как субстрата актов восприятия, есть лишь сами содержания восприятий. То, что называют «Я», есть «не что иное, как связка или совокупность (bundle or collection) различных перцепций, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в

постоянном течении, в постоянном движении» [1]. Юм называет подобные связки перцепций даже своего рода «общинами», или «республиками» без власти верховного правителя («a republic or commonwealth») [2]. Эту точку зрения сочувственно излагает Б. Рассел: «...Субъект представляется логической фикцией...» [3]. Будучи сочетанием перцепций, личность постоянно изменяется, — одни перцепции исчезают, другие появляются, как это происходит, например, с веником, в котором отдельные веточки заменяются постепенно новыми. Но в процессе

этих изменений сохраняется некоторая устойчивая группа перцепций — это будет как бы «ядро» личности. Тождество личности есть, по Юму, качество, приписываемое совокупностям перцепций на основании их ассоциирования (прежде всего, по принципу сходства) [4]. Никакой онтологической подоплеки у тождества личности нет, так как устойчивость (постоянство) образующей это относительное тождество группы перцепций имеет чисто фактуальную, случайную природу: могло быть так, но могло быть и иначе. Все перцепции

существуют сами по себе, они как бы атомарны и «не нуждаются ни в чем ином для поддержки своего существования» [5]. Их можно было бы сравнить с теми чертами мордочки Чеширского кота из сказки «Алиса в стране чудес», которые составляли в совокупности его улыбку; эта улыбка, вне сочетания этих черт, была ничто, точно также и юмово понятие человеческой личности вне перцепций есть ничто.

1 Т, стр. 232; ср. стр. 194.

2 Т, стр. 240.

3 В. Russell. My philosophical development. N. Y., 1959, p. 135.

4 Т, стр. 239.

Перед нами учение о личности, которое появилось задолго до Юма. Еще в VI в. до н. э. среди буддистов было распространено учение о том, что «Я» есть переменчивое соединение состояний пяти качеств (сканд): телесности, восприятия, представления, желания и мышления. Позднее появился диалог «Вопросы Милинды», в котором мудрец Нагасена предлагает царю Милинде вопрос, что такое колесница, на которой он приехал? Оказывается, что колесница — это

всего-навсего слово «колесница», соединяющее воедино колеса, дышла, оси и корпус повозки. Никакой «колесницы» помимо суммы указанных частей, согласно этому номиналистическому рассуждению, нет [1]. В том же духе развивалось направленное против брахманистов буддийское учение о разложении личности на 18 разнообразных элементов («дхату», dhatu — что Ф. И. Щербатской переводил как «все, что воспринимается»). Но перед нами учения, глубоко различные по своему умонастроению: буддисты стремились подчеркнуть растворение

человека в великом Атмане, а Юм развивал свою концепцию личности как пучка перцепций в унисон с пониманием человеческой природы как чего-то ущербного, ненадежного и слабого, не имеющего никакой субстанциональной опоры.

Концепция личности как пучка перцепций предполагала принципиальную равнозначность всех перцепций, входящих или входивших в данное сочетание. Это предположение, с одной стороны, полностью было санкционировано юмовским феноменализмом: «Очевидно также, — писал Юм, — что цвета, звуки и т.д. первоначально

стоят на одной ступени с болью, причиняемой стальным орудием, и с удовольствием, испытываемым от теплоты огня... все перцепции, по способу своего существования, одинаковы» [2]. С другой стороны, это предположение вполне укладывалось в рамки комбинационного принципа познания, сформулированного Бэконом, Локком и повторенного Юмом почти буквально в одних и тех же выражениях [3].

1 См. С Радхакришнан. Индийская философия, т. 1. М., ИЛ, 1956, стр. 333.

2 Т, стр. 181.

3 Интересно в этой связи сопоставить следующие отрывки. Ф. Б е к о н В е р у л а м с к и й. Новый Органон, афоризм IV. Л., 1935, стр. 108; Д. Л о к к. Избр. филос. произв., т. I, стр. 181; И, стр. 17.

221

Но чем более Юм размышлял над проблемой личности и ее сознания, тем более неубедительным представлялось ему его собственное решение. Эта неуверенность Юма находит выражение в авторском «Добавлении» к первой книге «Трактата...», где Юм признает, что запутался в проблеме тождества

личности и не имеет определенного понятия о сознании. «Но, после более тщательного просмотра раздела о тождестве личности, я обнаружил, что заблудился в таком лабиринте, что, должен признаться, не знаю ни того, как выправить свои прежние взгляды, ни того, как согласовать их друг с другом» [1]. В период написания «Первого Inquiry» (1747) Юм уже видел, что «личность» и «сознание» не сводимы к комплексу перцепций, между тем они существуют. Поэтому проблемы субстанциональности души и личного тождества, как и вообще критика понятия субстанции, в этом

произведении обойдены им молчанием. Поскольку Юм не взял все же на себя роль критика своих прежних воззрений, можно предположить, что в процессе работы над «Исследованием о человеческом уме» он стал рассматривать концепцию «Я есть пучок перцепций» уже не как единственно верное решение вопроса, а как тот минимум сведений о сознании, за пределы которого теория познания никогда не может выйти. Нарастающему скепсису в отношении прежнего подхода к проблеме личности сопутствовало появление в «Первом

Inquiry» скепсиса — в отношении принципа ассоциирования перцепций вообще: то, что казалось Юму раньше средством «цементирования вселенной» в некое единство, утратило ореол панацеи от всех гносеологических зол и трудностей.

Трудности эти были велики. Страсти, или, по определению Юма, «сильные и ярко ощущаемые эмоции сознания» [2], память, т. е. способность (а значит деятельность) воскрешать идеи прежних перцепций, и вообще способности плохо укладываются в рубрику перцепций. В еще большей степени это должно быть сказано о

воображении как о способности свободно переставлять и изменять идеи [3]. Та же трудность возникает, когда Юм именует это «воображение» «пониманием (understanding)» и определяет его место как одной из двух состав-

1 GT, I, p. 558. Во многих изданиях, в том числе в данном, это «Добавление» перенесено в первую книгу (том).

2 LT, II, p. 147.

3 T, стр. 14.

ных частей человеческой природы, где второе место занимают аффекты [1].

Юм не смог перечеркнуть общераспространенного представления о «душе» как совокупности впечатлений, идей, чувств, страстей и способностей [2]. К числу способностей или страстей он отнес разум и силу духа [3], но совершенно непонятно, как эти свойства могут занимать место в «пучке» перцепций наряду с остальными его элементами. Уже в силу присущности страстей сознанию, оно не может быть пассивным, но невозможно

согласиться с тем, что «активность» это одна из перцепций в ряду других, как-то восприятий кислого, зеленого и т.д., а ведь Юм говорит о «Я (self)» как о действительно «реальном (real) объекте аффекта» [4]. Такие же страсти как любовь, зависть и т.д. вообще теряют смысл, если понимать субъект лишь как пучок перцепций. Наконец, способность к ассоциированию, которую Юм описывает как «принуждение» духа к переходу от одного впечатления к другому или же к идее, то есть как средство связывания воедино элементов «пучка» перцепций, само

никак не может быть одной из перцепций.

1 LT, II, p. 198.

2 P, стр. 52.

3 WP, pp. 226—227.

4 GT, II, pp. 90, 121.

Но это еще не все. В качестве связующего средства, позволяющего вместо груды разрозненных восприятий иметь дело с целостной личностью, Юм указывал то на память, то на «веру», то просто на «чувство легкого перехода» от одного восприятия к другому. Но ни «веру», ни «симпатию» (свойство, столь важное для этических построений

Юма), ни другие активные свойства психики невозможно уложить в прокрустово ложе впечатлений и идей. Что касается памяти, то возникает вопрос, в чем состоит различие между идеями, всплывающими вследствие памяти, и идеями, вызываемыми воображением? Ведь и те и другие могут быть в равной мере яркими и устойчивыми, если же их не различать, то в сознании будет полный хаос. Ссылка же на наличие у первых особого качества «связи с прошлым» сталкивает нас с какой-то новой сущностью.

Кроме того, «связующих средств» для объединения перцепций требуется даже больше, чем только что перечислено для объяснения единства сознания: ведь надо объяснить и его внутреннюю структуру, на сложность которой достаточно указывают уже данные интроспекции. Почему возникают идеи, соответствующие прежним впечатлениям? Какова «субстанция» привычки, закрепляющей, согласно учению Юма, ассоциативные связи и делающей их устойчивыми? И вообще отчего перцепции, уже будучи связаны воедино, складываются в довольно стройную

картину, к тому же отнюдь не хаотично изменяющуюся, а не оказываются просто складом нелепых переживаний без всякого смысла и логики?

Ответа у Юма нет; ему, как агностику, остается только пожалть плечами и обратиться за помощью к своему главному теоретико-познавательному принципу: желательно «ограничение наших исследований теми предметами, которые наиболее соответствуют ограниченным силам человеческого ума» [1]. Такой финал не удовлетворил впоследствии Канта, и он выдвинул учение о

трансцендентальной апперцепции как источнике активного единства сознания. Удовлетворил ли такой финал самого Юма? Молчание его по поводу проблемы личности в первом «Исследовании...» достаточно красноречиво (в конце первой книги «Трактата...», мы знаем, он высказал свое неудовлетворение и открыто).

Но это молчание говорит также о том, что Юму в некотором смысле было жаль расстаться с концепцией «Я есть пучок перцепций» (или признать ее минималистский, не претендующий на истину в последней инстанции характер, что одно и то же). На самом деле, эта

концепция, во-первых, позволяла достаточно решительно отмежеваться от нелепостей религиозного спиритуализма и нацело устранить, в частности, проблему бессмертия души, которую в «Естественной истории религии» Юм назвал «смешной побасенкой» [2]. Смерть — это распадение относительно устойчивого до сих пор пучка перцепций, и только.

1 И, стр. 190.

2 WR, p. 497.

224

Во-вторых, отрицание существования личностей как персонификаций

духовных субстанций позволяло гораздо более радикально, чем это проделал Беркли, избавиться от проблемы соотношения объекта и субъекта, т. е. устранить из теории познания все то, что могло бы быть разработано в материалистическом духе. Определив телесную субстанцию как фикцию, Юм лишил смысла понятие внешнего объекта. Отрицая существование личностей, Юм обесценил и понятие познающего субъекта. Отрицание Юмом наличия субъекта представляет собой обратную сторону отрицания им существования объекта вне субъекта.

И он стал рассматривать перцепции как нечто «данное», не имеющее ничего общего с отношением между объектом и субъектом. Заменителем этого отношения стало у Юма отношение между впечатлениями (impressions) и идеями, т. е. отношение внутри сферы перцепций.

Таковы намерения, но далеко не таков конечный результат: фактически Юм не опроверг существования личностей (это было бы мудро сделать, поскольку их существование — непреложный эмпирический, а именно социологический, факт), но распространил духовное их

содержание на весь мир. Все, с чем только может иметь дело теоретическая философия, находится «внутри» сознания личности. Юм попытался избежать солипсизма, но вновь пришел к этому антинаучному взгляду.

Наконец, в-третьих, упразднение личностей направлено против материалистической психологии. Зависимость психического (субъективного) от анатомо-физиологического и внешне-предметного (объективного) в терминах впечатлений и идей не может быть даже сформулирована как проблема. Вопрос о специфике

психических явлений исчезает: они «даны», и только.

Немалый интерес в этой связи представляют рассуждения Юма о разуме животных в последней главе III части первой книги «Трактата...», изложению которых, между прочим, посвящена целая глава в книге Гексли о Юме. Юм вообще с большой охотой привлекает для анализа человеческой психологии данные о поведении животных, следуя, в этом отношении, Монтэню [1], а также Пьеру Бейлю [2]. Юм полемизирует с Декартом и его взглядом на животных как на бесчувственные автоматы.

1 Ср., например, слова Монтэня о человеке как «несчастном животном» (Ш. Монтэнь. Опыты, кн. 1. М., Изд-во АН СССР, 1954, стр. 257).

2 См. N. K. S m i t h. Op. cit., p. 325.

225

В этой полемике выпукло обрисовывается двойственность мотивов, которыми руководствовался Юм. Утверждая, что животные ощущают, имеют эмоции и т.д., он, с одной стороны, устраняет ту грань между людьми и животным царством, которая была столь необходима для церковников. С

другой же стороны, Юм затушевывает специфику человеческого сознания (или хотя бы снимает ее проблему) и тем самым опускает людей до животного уровня. Не это было само по себе целью Юма, но к такому итогу неизбежно вело отрицание существования личностей. Что касается цели, которую перед собой поставил при критике Декарта Юм, то она состояла в желании найти в жизни животных еще один довод в пользу феноменализма. Обладая психикой, но заведомо не являясь личностями, животные наверняка не интересуются проблемой

существования внешнего мира и относятся к фактам «непосредственно», как к «данному». Юм изображает животных своего рода философами-агностиками в потенции: «животные, несомненно, никогда не воспринимают реальной связи между объектами; следовательно, они заключают от одного объекта к другому на основании опыта» [1]. Но неверно, будто бы Юм «возвышает» животных до человека, поскольку приписывает им способность умозаключать: ведь сам разум Юм истолковывает как нечто животное-инстинктивное, наподобие

склонности к образованию привычек, так что Юма естественно считать предшественником вульгарно-позитивистской концепции бихевиоризма в психологии. Ведь различие между психикой людей и животных Юм считает чисто количественным [2]. Бихевиоризм ведет к неопозитивизму в философии, представители которого на разные лады, начиная с Витгенштейна и кончая А. Айером и Г. Райлом, пытались избавиться от понятия личности. Когда Айер был правоверным неопозитивистом, он видел отличие своих взглядов на личность от взглядов Юма только в

том, что, согласно Юму, «Я» — это агрегат чувственных данных, а у него, Айера, оно «сводимо (is reducible)» к чувственным данным [3]. Позднее он попытался искать другие,

1 Т, стр. 169.

2 И, стр. 123.

3 См. А. Ayer. Language, Truth and Logic, 2d ed. London, 1960, p. 128.

226

столь же «новаторские» пути, но безуспешно. В своей московской лекции «О понятии личности» (1962), Айер, по-прежнему не понимая общественно-исторической

обусловленности индивидуального сознания и ошибочности подхода к личности как к якобы чисто духовной «монаде», наглядно показал, что современные английские философы запутались в этой проблеме [1]. В действительности же личность — это конкретный человек в его телесно-духовном единстве, которое выкристаллизовывается в процессе социальных отношений. Маркс указывал, что именно в процессе труда люди начинают смотреть друг на друга (и лишь потом уже на самих себя) как на индивидуальных

участников совместного
производственного процесса.

Не к бихевиоризму, но уже совсем в иную сторону, к интуитивистской и иррационалистской психологии, вело истолкование Юмом «веры (belief)» в наличие внешнего мира. Этой теме посвящены в особенности 7 и 8 главы III части первой книги «Трактата...». Данный вид «веры», с точки зрения Юма, позволяет преодолеть субъективный идеализм, и она заполняет собой пустоты, возникающие в теории познания, когда отказывают логические средства последней. Строго говоря, «вера» — это внетеоретическое

понятие, а сама она не есть подлинное знание. «Вера» — это некоторая деятельность человеческого сознания, «изумительный и непонятный инстинкт» [2], она является «актом скорее чувствующей (sensitive), чем мыслящей (cogitative) части нашей природы» [3]. Линдсей в предисловии к переизданию «Трактата...» (1925) заявил даже на этом основании, что Юм и Руссо... возглавляли одно и то же течение в общественной мысли XVIII века.

1 И. С. Н а р с к и й. Лекции английского философа-аналитика.

«Вестн. Моск. ун-та», сер. VIII, 1962,
№ 4, стр. 83—84.

2 Т, стр. 169.

3 Т, стр. 173.

Но «вера» не могла бы играть заметной роли в рассуждениях Юма, если бы она была совершенно лишена понятийного содержания и не приводила бы к некоторым познавательным результатам. Поэтому «вера», привычка и размышление взаимообуславливают друг друга. Главное содержание «веры» (не в смысле религиозной веры), как мы только что отметили выше, — убеждение

в существование мира объектов вне нас. Но структура этого убеждения сложна: вера в существование объекта связана с верой, что впечатление верно сообщает нам, каков объект, а идея правильно воспроизводит это впечатление [1]. Все эти верования (виды уверенности) зависят от веры в существование причинных связей; но верования же последнюю и обуславливают, так как «вера» возникает от побуждения объяснить связи между фактами. Необходимую роль в клубке верований исполняет и вера в то, что будущие факты,

появляющиеся в аналогичной ситуации, необходимо похожи на факты, уже известные нам из прежнего опыта (т. е. вера в то, что прежние перцепции появятся также и в будущем), а утверждения об этих будущих фактах будут, соответственно, истинны [2]. Иными словами, это вера в единообразие природы, которую можно, например, вычитать в IV главе «Первого Inquiry» и о значении которой много писал впоследствии Д. С. Милль [3]. Очень близко к этим мотивам мнение Ч. Пирса о том, что задача науки состоит в создании «устойчивых верований».

Как бы то ни было, «вера», в понимании Юма, обладает все же образно-интуитивным, а не понятийным характером. Юм подчиняет вере разум (reason), растворяет его в ней, превращая его то в род верования, некий «чудесный инстинкт», то в полуинстинктивную способность оценивать верования, т. е. опять-таки верить или не верить в них! Но попытки Юма определить точнее саму «веру» как психологическую категорию окончились крахом. Иногда он писал о «вере» как о «предположении», что есть то-то и то-то [4]. Разграничивая «веру» (belief) как уверенность и

«религиозную веру»

1 Ср.: «...каждое впечатление ведет за собой определенную идею...» (Т, стр. 106).

2 Ср. Constance Maund. Hume's theory of Knowledge. A. critical examination, ch. 9, § 1—2. London, 1937.

3 См. Д. С. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1900, стр. 245—247. Ср. слова Юма: «...одинаковые объекты, поставленные в одинаковые условия, всегда будут производить одинаковые действия» (Т, стр. 102). Аналогично и в применении к людям (ЛТ, II, р. 41). Но в том же «Трактате...» Юм считает этот принцип лишь

вероятным, предположительным (Т, стр. 19, 87). Данное колебание объяснимо отчасти тем, что Юм рассматривает правило единообразия то в плане практической веры, то в плане теории познания.

4 Т, стр. 67.

228

(faith), Юм утверждал, что последняя никогда не сможет подняться до уровня первой, т. е. до «прочной веры и убежденности» [1]. «Вера» же в первом смысле слова обладает силой яркого, живого, как бы господствующего над человеком и в

ЭТОМ СМЫСЛЕ «НАСИЛЬСТВЕННОГО (forcible)» ЧУВСТВА.

В ДАЛЬНЕЙШИХ РАССУЖДЕНИЯХ ЮМА
ХАРАКТЕРИСТИКА «ВЕРЫ»
РАЗДВАИВАЕТСЯ.

В ОДНИХ СЛУЧАЯХ ОН ОПРЕДЕЛЯЕТ
«ВЕРУ» КАК ПРИЗНАК НЕКОТОРЫХ
ПЕРЦЕПЦИЙ ИЛИ ИХ СОЧЕТАНИЙ,
ПОВЫШЕННУЮ ИХ ИНТЕНСИВНОСТЬ,
ОТЧЕТЛИВОСТЬ, ЗАПОМИНАЕМОСТЬ,
ПРОЧНОСТЬ И УСТОЙЧИВОСТЬ В ПАМЯТИ
[2]. ОН ПИШЕТ, ЧТО ВЕРА «ЕСТЬ НЕ ЧТО
ИНОЕ, КАК ЖИВОСТЬ (vivacity)
ДОСТАВЛЯЕМЫХ ИМИ (ПАМЯТЬЮ И
ОЩУЩЕНИЯМИ. — И. Н.) ПЕРЦЕПЦИЙ, И
ТОЛЬКО ЭТО ОТЛИЧАЕТ ИХ ОТ

воображения. Верить, в данном случае, значит переживать (feel) непосредственное впечатление чувств, или же повторение этого впечатления в памяти» [3]. Для определения «веры» важно, в частности, последнее, т. е. повторное переживание впечатлений в памяти. Иными словами, «вера» в этом случае есть свойство, воспринимаемое идеей от впечатления. Поэтому Юм называл ее «живой идеей» [4], имея в виду, что «вера» присуща идеям тогда, когда по силе своей яркости они приближаются к впечатлениям. Идеи при этом приобретают свойство

осознаваемой их истинности, т. е. соответствия их впечатлениям. В тех же случаях, когда вера присуща впечатлениям, она приобретает свойство представлений о наличии объектов вне их. Интеграция этих представлений составляет веру в существование внешнего мира.

Спрашивается, каким впечатлениям и идеям свойственна «вера» в указанном смысле и каким нет? Критерий оказывается крайне субъективным; это пресловутый критерий «яркости» и «живости», который безуспешно пытался применить Беркли в своем учении об истине. В. И. Ленин замечал по

поводу подобных рассуждений, что «яркими» бывают и сновидения и оптические иллюзии, как например, в случае излюбленного всеми скептиками, агностиками и позитивистами, начиная от Пир-

1 WR, p. 491.

2 LT, II, p. 316; ср. т. стр. 100, 103.

3 T, стр. 84 (перевод уточнен. — И. Н.).

4 T, стр. 93.

229

рона и кончая Остином, примера с опусканием палки в водную среду [1].

Заявляя, что «вера ничего не прибавляет к идее, но лишь изменяет наш способ представления последней, делая ее более сильной и живой» [2], Юм попадает в круг, так как «вера» оказывается у него критерием «живости» перцепций, но только на основании степени «живости» той или иной перцепции можно утверждать, что ей присуща или же не присуща вера. Объективное существование вещей («живость» перцепций) совпадает у Юма с критерием их обнаружения (т. е. с критерием нахождения веры). Спустя полтора-два десятилетия у неопозитивистов «Венского кружка»

аналогичным образом истинность совпала с критерием ее установления.

В вышеприведенной цитате есть неясное выражение «способ представления». Как обнаруживается при анализе, с ним связана вторая тенденция в характеристике Юмом «веры».

«...Вера, — пишет он, — [есть] нечто большее, чем простая идея: это особый способ образования (a particular manner of forming) идеи...» [3]. В первом «Исследовании...» Юм называет «веру» особым способом чувствования (of feeling) и даже

особым животным чувством. Это утверждение мы найдем и в «Добавлении» к третьей книге «Трактата...», где Юм заявляет, что вера «прямо противоположна опыту и нашему непосредственному сознанию» [4]. Такой взгляд заметно отстоит от отождествления «веры» с яркостью перцепций и противоречит уже упоминавшемуся отождествлению Юмом признака существования с фактом наличия впечатления. На самом деле, этот признак связан с «верой», а ее он определяет теперь как нечто, существенно от перцепций отличающееся. Если в других местах

«Трактата...» Юм отождествляет «веру» то с привычкой, то с инстинктом, то здесь он видит в ней совсем особый душевный акт, позволяющий переходить от одной перцепции к другой. Но какой именно акт? Какова его подлинная специфика и структура? Юм не находит ответа и еще раз расписывается в своем фиаско: «Но желая выяснить этот спо-

1 См. В. И. Ленин Полн. собр. соч., т. 18, стр. 140—146 и др.

2 Т, стр. 98—99.

3 Т, стр. 94 (курсив наш. — И. Н.).

4 LT, II, p. 315.

соб (т. е. сущность веры как способа чувствования. — И. Н.), я с трудом нахожу слова, вполне соответствующие случаю, и оказываюсь вынужденным сослаться на личное чувство каждого... Я сознаюсь, что невозможно объяснить это чувство в совершенстве...» [1].

Наличие у Юма двух различных пониманий «веры» Кемп Смит в своем исследовании выводит из перекрещения в мышлении Юма двух влияний — механики Ньютона и психологии чувств Гетчесона. Первое вело к пониманию веры как свойства

восприятий, комбинационно соединяемых друг с другом и т.д., а второе — к пониманию ее как особой позиции духа, его отношения к восприятиям [2]. С этим соображением вполне можно согласиться, тем более что аналогичная двойственность возникает в третьей книге «Трактата...» при рассмотрении чувства «симпатии».

В рассуждениях Юма о вере и привычке, принижающих интеллект, сквозят пренебрежение к трудящимся массам, жизни которых свойственны, будто бы, лишь привычки и навыки или «животные

чувства», достаточные для того, чтобы они были послушной рабочей скотиной капиталистических предпринимателей, — большего же от них, с точки зрения Юма, и не требуется.

Возвратимся теперь к проблеме личности. Очевидно, что трактовка «веры» как особого способа чувствования и, видимо, какой-то активности в особенности не совместима с концепцией «я есть пучок перцепций». Наиболее кричаще это противоречие выступает при сравнении первой книги «Трактата...» со второй и третьей его книгами, где фигурируют «сознание»

(mind) и «вера» (как особое чувство), в то время как в первой книге сознание третируется как простое словечко для обозначения групп перцепций, а «вера» чаще всего понимается как живая (enlivening) идея или живое впечатление. Во второй книге можно встретить рассуждения Юма о «растерянности человеческого духа», об «удовольствии сознания», получаемом им от исследовательской деятельности и т.д. С концепцией «пучка» все это несовместимо, и она окончательно рушится. Но и такая жертва ничуть не спасает учения о «вере». Это — необъяснимое

1 Т, стр. 94—95.

2 N. K. Smith. Op. cit., p. 74; ср. сб. «Hume and present Day Problems» London, 1939, p. IV.

231

и загадочное для Юма чувство. Ссылка на «привычку», к которой сводится вера [1], тоже не спасает положения, так как в терминах философии Юма возникновение привычек также непонятно и необъяснимо.

Юмова концепция личности и «веры» разрушается в первую очередь, конечно, не под ударами такой критики, которая вскрывает

внутреннюю противоречивость
построений Юма. Материальная
практика общественного человека
сметает эти построения как
карточный домик. Практика
приводит к выводу, что человеческая
личность есть продукт длительного
развития общественных и прежде
всего производственных отношений.
Убеждение в существование
внешнего мира, свойственное
каждому здравомыслящему человеку,
— это не юмовская «вера»,
инстинктивная и не зависящая от
рассудка. Это закономерный продукт
общественно-исторической
практики людей, на основе которой

сформировалась и
материалистическая философия.
Ученый-естествоиспытатель и
философ-материалист убеждены, что
наши восприятия суть продукт
воздействия на нас внешних
предметов и процессов, а образы
памяти — продукт
предшествовавших восприятий, но
эта убежденность вырастает из
рациональных предпосылок, — из
обобщения колоссального
многообразия фактов и
принципиально отличается от
рефлекторной привычки животных
разыскивать пищу «вне себя», убегать
от «внешней» опасности и т.д. Она

качественно отличается и от той разновидности юмовой «веры», о которой он в «Первом Inquiry» писал как о чувстве, уже не предваряющем каузальную ассоциацию, но, наоборот, порождаемом ею. Этот, еще один, вариант «веры» у Юма заставляет людей не верить в чудеса, ожидать новых подтверждений каузальных законов и т. п., но «заставляет» опять-таки полуинстинктивно, по привычке.

Учение Юма о «вере» оказало влияние на многих иррационалистов последующего времени. Отметим, например, его воздействие на Гамана, а через него и на

заложенную им традицию немецкого интуитивизма [2]. В психологическом позитивизме Спенсера мы встретим

1 Т, стр. 111.

2 См. В. Ф. Асмус. Проблема интуиции в философии и математике. М., Соцэкгиз, 1963, стр. 45.

232

аналогичные категории [1]. Возродил юмову концепцию «веры» позитивизм XX в., в котором «вера» фигурирует как вероятность, заменяющая собой знание.

В итоге длительной и сложной философской эволюции вновь возвратился к заветам Юма Бертран Рассел. В его последних теоретических сочинениях «вера» функционирует в основном в трех видах: (1) как уверенность в том, что существует мир, состоящий из множества взаимоотносящихся вещей; (2) вера в то, что истина зависит от отношения предложений к фактам, а (3) структура предложений хотя бы частично зависит от структуры фактов [2].

Рассел усилил иррационалистские мотивы в трактовке юмовой «веры»:

если у Юма «вера» была истолкована как интуитивная привычка, хоть отчасти помогающая познанию, или как непосредственный результат такой привычки и стимул к ее дальнейшему закреплению, то у Рассела завершается превращение «веры» в некое чисто биологическое явление, имеющее лишь отдаленное отношение к знанию. «Вера, как я понимаю этот термин, — пишет Рассел, — есть состояние организма, не включающее в себя более прямого отношения к факту, который делал бы верование истинным или ложным» [3]. Знание предполагает отношение утверждений к фактам, а

вера — только отношение субъекта к утверждениям или даже непосредственно к поступкам, к поведению. Мало того, сама вера есть вид поведения человека, принципиально не отличающегося от «поведения» животных, растений и даже молекул и квантов. В унисон с таким выводом Рассел пишет: «Природа... имеет определенные привычки. Привычки животных, если животные должны выжить, должны обладать определенной адаптацией к привычкам природы» [4]. Это крайне широкое понимание «веры» и «привычки» может существовать в философии лишь на

основе возрождения юмистских представлений о безобъективной сфере перцептивно-«данного», в которой растворяется все остальное. Именно к этим представлениям, коренным образом искажающим подлинную структуру реальности, и стал возвращаться Рассел.

1 Категория «веры» замаскирована, впрочем, у Г. Спенсера под «априорные» принципы «невозможность думать иначе» и т. п. (ср. Г. Спенсер. Основные начала. СПб., 1886, стр. 43).

2 См. B. Russell. My philosophical Development, p. 157.

3 Ibid., p. 183 (курсив наш — И. Н.).

Но область «веры» у Юма, как уже отмечалось, не исчерпывается теорией познания. Особый вид «веры» — это вера религиозная. Это вера, объектом которой является уже не внешний материальный мир, причинность и т.д., но бог, сверхъестественный творец и управитель мира. Этот вид веры занимал весьма важное место в изысканиях Юма. К его рассмотрению теперь и перейдем.

VI. МЕЖДУ РЕЛИГИОЗНЫМИ ДОГМАМИ И БЕЗВЕРИЕМ

Проблема истинности веры в бога была для Юма столь же значительна, как и проблема причинности [1]. Это была вторая область приложения его скептицизма, до некоторой степени прогрессивного по своим последствиям именно в этой области. Взгляды Юма на религию выпукло обнаруживают двойственность позиции шотландского философа, занятой им в антитезе религии и безверия. Эта

двойственность позволила ему сыграть во многом невольную роль союзника французских просветителей и даже материалистов в борьбе их против христианства, но в то же время отмежеваться от атеизма, дабы не оказаться отщепенцем в «респектабельном» обществе на своей родине. Эта же двойственность помешала Юму сделать наиболее последовательные выводы из проделанного им анализа причин возникновения религии, но не защитила его от недовольства «добропорядочной Англии» по поводу его враждебности к всякому духовенству. Как говорилось, к северу

от Ламанша Юму ставили в вину недостаток религиозного рвения, а к югу — ожидали от него более решительной критики религиозного фанатизма.

1 Ч. Гендель в своей книге о Юме считает даже взгляды Юма на религию центральным пунктом всего его мировоззрения и совокупности его взглядов (C. W. H e p d e 1. Studies in the Philosophy of David Hume. Princeton, 1925).

235

В истории формирования личных убеждений Юма становление его как

скептика и агностика было одновременно тем шагом, который освободил его от пут слепого пиетизма. Родился Юм в кальвинистской семье, рос в атмосфере господства шотландской (пресвитерианской) церкви, но отрешился от некритического благочестия довольно рано. Процесс этот начался, по-видимому, уже в 12—13-летнем возрасте: размышления, которые привели Юма к гносеологии «Трактата о человеческой природе», привели его и к отказу от безрассудной веры [1].

1 О религиозной обстановке юношеских лет Юма см.: J. Y. T.

Greig. David Hume. London, 1934, pp. 36—48; E. C. M o s - s n e r. The life of David Hume. Nelson, 1954. О кальвинистском окружении молодого Юма см. N. K. Smith. Introduction to Hume's Dialogues concerning Natural Religion. N. Y., 1947, pp. 1—8.

Религиозную проблематику в той или иной мере затрагивают следующие работы Юма: «Диалоги о естественной религии» (написаны в 1751—1757 гг., опубликованы посмертно), «Естественная история религии» (1755—1757 гг.), эссе «О суеверии и религиозном исступлении», «О самоубийстве» и

«О бессмертии души», а также некоторые главы в «Истории Англии», главы о разуме животных, нематериальности души и тождестве личности в «Трактате...» и 9—11 главы в «Исследовании о человеческом уме (познании)», в том числе глава «О провидении и будущей жизни» и знаменитая глава «О чудесах», написанная еще в 1737 г. и предназначавшаяся для «Трактата...», но, как Юм писал об этом Генри Гоуму, изъятая из его текста, ввиду опасений преследований, так как она явно подрывала авторитет библии. Далее мы еще сможем убедиться в том, что

опасения Юма были не
безосновательны. Пока же напомним
хотя бы о том, что даже близкие
приятели Юма дважды, в Эдинбурге
(1744) и Глазго (1751),
препятствовали ему получить
университетскую кафедру, дабы
оградить молодежь от «опасного»
влияния, а с 1761 г. все сочинения
философа находились в
католическом «Индексе
запрещенных книг».

(Поддержание всех этих сочинений
далеко не однозначно. С одной
стороны, критика Юмом духовной
субстанции наносила меткий удар по
религиям. Распространение свойств

человеческой психики (способность к ассоциированию, привычка, аффекты гордости и униженности и т.д.) на животных также подрывало религиозные воззрения. В очерке «О самоубийстве» эпитет «гибельная язва (pestilent distemper)» был приложен автором ко всякой религии, а не только к «ложным народным (popular)», как он называл традиционные вероисповедания. В «Исследовании о человеческом уме»

236

Юм вложил в уста Эпикура убедительное доказательство того, что божественный «высший разум и

эта высшая благодать сполна
вымышлены» [1], и этот вывод был
враждебен как христианству, так и
просветительскому деизму. До
воинствующего антиклерикализма
подымается Юм на отдельных
страницах «Естественной истории
религии».

1 И, стр. 162.

237

С другой стороны, исследователь
сталкивается совсем с иными
фактами. В «Трактате...» можно
обнаружить не только критику
космологического доказательства

бытия бога, но и благочестивое заявление, что «порядок вселенной доказывает [существование] всемогущего духа...» [1], а отрицание такового «кощунственно». В последней части «Диалогов...», где Юм, по крайней мере внешне, оставляет читателя в неведении, кто же победитель в споре, он вкладывает в уста Филона вывод, что «быть философским Скептиком является для ученого первым шагом к тому, чтобы быть здоровым верующим Христианином» [2]. Правда, М. Корнфорт считает это заявление неискренним, продиктованным, с одной стороны, осторожностью, а с

другой, — «полным равнодушием» Юма к религии [3]. Но как можно полагать, что все дело сводится только к одной «осторожности», когда неосторожным было уже само стремление Юма к философскому обсуждению теологических догм? И если Юм был равнодушным к религии, то во всяком случае он не был равнодушным к проблематике религиозных споров. А та победа, которую «вера (belief)» одержала над разумом в его теории познания, не могла остаться без влияния на направление анализа им этой проблематики.

Таким образом, отношение Юма к религии не отличается ясностью и простотой. Но несомненно, что для самого Юма этот вопрос был немаловажным, почему он и возвращался к нему вновь и вновь. Некоторые буржуазные исследователи творчества Юма считают даже, что это главный вопрос всех его теоретических исканий [4]. Отмеченные выше несогласованности в позиции Юма не выражают непосредственно фундаментальной двойственности его в проблеме религии, но сигнализируют о ней. На этом основании Н. Кемп Смит доходит

даже до утверждения, что во время написания «Трактата...» Юм

1 Т, стр. 153.

2 Р, стр. 164.

3 См. М. Корнфорт. Наука против идеализма. М., ИЛ, 1957, стр. 83.

4 См., например, С. W. Hen del. Studies in the Philosophy of David Нише. Среди философов, оказавших влияние на Юма в проблеме религии, Гендель перечисляет Цицерона, Монтэня, Шефтсбери, Батлера, Беркли и Мальбранша и видит в них философских учителей Юма вообще.

придерживался «теистического взгляда» на Природу, а в «Диалогах о естественной религии» просто-напросто отрешдлся от него и вообще отбросил всякую религию» [1]. Но это мнение очень упрощает положение вещей, оно неверно. Противоречия Юма в большей мере объясняются тем, что 23-летний автор «Трактата...» сделал в этом сочинении несколько трафаретных комплиментов по адресу религии, дабы не отпугнуть читателей, а умудренный жизнью дипломат желал в «Диалогах...» зашифровать свои подлинные взгляды [2]. Взгляды эти были, конечно, несовместимы, но не

с религией вообще, а лишь с определенными ее формами и прежде всего, — с христианством. Юм отдавал себе полный отчет в том, что они противоречат всякой религиозной догматик(Так, в письме к В. Франклину от 7 февраля 1772 г. он делает следующее замечание по поводу неблагоприятного приема читающей публикой первого тома «Истории Англии»: «Я ожидал... что все христиане, все виги и все тори станут моими врагами» [3].

Исследования Юма по истории Великобритании, в частности Шотландии, приводили его к выводу, что религиозные распри различных

враждующих групп служат политическим целям, а догматические различия между верующими всего-навсего просто хлам, который, если не приносит вреда, то бесполезен [4].

Политическая подоплека религиозных споров была хорошо понятна Юму на истории родной его Шотландии, где пресвитерианская церковь (со второй половины XVI в. она стала государственной церковью и была таковой до тех пор, пока страна не потеряла независимости) претерпела много политических метаморфоз вследствие сложного

перекрещения антифеодальных и антианглийских настроений.

1 N. K. Smith. The philosophy of David Hume, London, 1941, p. 564. Эту мысль он повторяет в «Introduction» к оксфордскому изданию «Диалогов...» [1] 1935 г.

2 Несмотря на эти меры предосторожности, ни его друг Адам Смит, ни издатель Уильям Страэн (Strahan), которых Юм незадолго до смерти особо просил об издании «Диалогов...», не решились выполнить его просьбу, и сочинение вышло в свет только в 1779 г. усилиями племянника Юма, Давида Юма-младшего.

3 NL, p. 194.

4 В ненапечатанном авторском предисловии ко II тому английской «Истории» (полный текст его опубликован лишь Э. Мосснером в кн.: «The life of David Hume», p. 306). Юм писал, что религиозные идеи не оказывали на исторические события никакого положительного влияния.

239

Не только католикам, «секту» которых, как выражался Юм, он в особенности презирал, но и представителям всех прочих христианских вероучений немало досталось от него. Он считал

христианскую религию скоплением «суеверий», «заблуждений» и «фантазий», «сновидениями больного человека», «игривыми причудами обезьян в облике человеческого» и т.д. Всякая, в том числе христианская, религиозная догматика это не только недоказуемая гипотеза, но и сочетание предположений, которые никогда не удастся хотя бы «до некоторой степени сбалансировать с обычными событиями жизни, известными нам из повседневного наблюдения и экспериментального рассуждения» [1].

Язвительно высмеивал Юм религиозный культ и обрядность. Он отрицал изначальность веры в бога среди первобытных народов и утверждал, что существующие религии противоразумны. Это был выпад уже не против католических ортодоксов, но и против деистов, вроде Шефтсбери, Гетчесона или Вольтера и Руссо. Кстати, о Руссо Юм писал, что он «тянется к библии» и мало чем отличается от обычного христианина. Антихристианским был и вывод Юма в эссе «О самоубийстве», что этот акт не греховен, поскольку невозможно отрицать за людьми

право по мере своих сил изменять действия природы [2].

1 WM, p. 273.

2 Имеется в виду, что изменение действий природы происходит на основе знания ее же законов, так что такое понимание детерминизма не переходит в фатализм. Нельзя не признать правильность соображений Юма в данном очерке.

Противоречил христианской религии и эссе «О бессмертии души», где Юм отрицал этот атрибут сознания, ссылаясь на отсутствие его у животных и на факт нашей «нечувствительности» в то время,

когда мы еще не родились. То обстоятельство, что Юм не принял догму бессмертия души, вытекало, разумеется, — на что мы уже обращали внимание, — из отрицания им существования духовной субстанции. Не удивительно поэтому, что католический историк философии Ф. Коплестон скрупулезно выявляет в своей «Истории философии»

240

все перипетии разочарования Юма в концепции личности как пучка перцепций: для Коплестона разрушение этой концепции

тождественно падению
противорелигиозного вектора
юмовой философии. Бесспорно, что
понимание сознания как связки
восприятий упраздняло не только
человека как личность, но и
личность божественную. Однако,
когда Юм в «Исследовании о
человеческом уме» отошел от этого
понимания, он не выдвинул никакой
теории взамен, а значит выводы
Коплестона в большей мере
соответствуют тому, каким он,
Коплестон, хотел бы видеть Юма,
чем действительной эволюции
взглядов Юма на религию.

Расставаясь с жизнью, Юм, как можно судить по открытому письму А. Смита к Страэну от 9 ноября 1776 г., не изменил своего отрицательного отношения к традиционным верованиям и к церкви. На смертном одре он делил свои последние часы между чтением Лукиана и игрою в вист. Он также мало верил в бога как личность перед смертью, как и раньше. Примерно за полтора месяца до кончины Юма посетил писатель Джеймс Босвелл (1740—1795), записавший свой разговор с Юмом о религии. Юм заявил, что не верит в загробную жизнь и подтвердил свое

отвращение к религиозной морали [1]. В таком же духе протекали и беседы Юма с А. Смитом, свое впечатление от которых тот выразил в письме к Страэну. Все эти факты весьма существенны для оценки взглядов Юма на религию, хотя эти факты относятся больше не к его теории, но к его биографии.

В первом томе «Капитала» Карл Маркс специально сообщает об этом письме Адама Смита и рассказывает о том, что англиканское духовенство пришло в ярость от того, что А. Смит выдал «тайну» [2]. Эдинбургские церковники и оксфордские теологи (Д. Хорн и др.) были крайне

обозлены на А. Смита за его откровенность. Были опубликованы брошюры, в которых доказывалось,

1 «Он сказал, что никогда не придерживался какой-либо веры в религию с тех пор, как начал читать Локка и Кларка» («An account of my last interview with David Hume, esq». «Private Papers of James Boswell», vol. XII, ed. by Geoffrey Scott and Frederik A. Pottle. Oxford, 1931, pp. 227—228). Далее Юм назвал, по словам Босвелла, верующих людей «негодьями (rascals)», а загробную жизнь — «самой невероятной выдумкой (a most unreasonable fancy)».

2 См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 631.

241

что Юм уподобил себя в предсмертные часы закоренелым преступникам и бессловесным тварям [1].

Но, может быть, наибольший гнев клерикалов вызывала знаменитая критика Юмом учения церкви о чудесах, с которой мы уже познакомились в главе о причинности. В эссе «О чудесах» Юм квалифицировал всякое предполагаемое чудо как «нарушение законов природы», верить в которое

людям «приятно». Он противопоставляет рассказам о «божественном вмешательстве» в течение событий «твердый и неизменный опыт (a firm and unalterable experience)», который утвердил эти законы [2]. В этом противопоставлении терпит крах христианство в целом: сплошным «чудом» является уже то, что люди принимают это противоестественное и нелепое учение и верят в него [3].

Таким образом, у молодого Энгельса были основания писать что «юмовский скептицизм еще поныне является формой всякого иррелигиозного философствования в

Англии. Мы не можем знать, — рассуждают представители этого мировоззрения, — существует ли какой-нибудь бог, если же какой-либо и существует, то всякое общение с нами для него невозможно, а значит, нам нужно строить нашу практику так, как будто никакого бога и не существует» [4].

Но Юм не был материалистом. Он не был поэтом и атеистом. Агностицизм подрывал значение его антирелигиозных и антиклерикальных выступлений. Г. В. Плеханов справедливо подчеркивал существенное различие между воинствующим атеизмом

французских материалистов и «религиозным индифферентизмом» Юма [5].

1 См. J. Y. T. G r e i g. David Hume, p. 410; ср. G. Horn e. Letters on Infidelity. Oxford, 1784. Интересные дополнительные библиографические сведения приведены в этой связи в ст.: A. Hochfeldowa. Dawida Hume'a «Dialogi o religii naturalnej». «Biblioteka klasykow filozofii». Warszawa, 1962, str. XVIII—XIX.

2 E, pp. 524—544. Содержание этого эссе вошло в X главу «Исследования о человеческом уме».

3 Побеждает же наука о законах природы, но эта победа уже не столь

безусловна, как поражение христианства. По Юму, это как бы лишь наименьшее зло, ибо надлежит верить в то, отрицание чего была бы большим чудом, чем его принятие, а верование никогда не достигает достоверности.

4 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 601.

5 См. Г. В. Плеханов. Избр. филос. произв., т. 1. М., Соцэкгиз, 1956, стр. 659.

242

Обратимся, в интересах дальнейшего анализа, к самой яркой работе Д. Юма, направленной против

догматических вероучений, а именно к «Естественной истории религии».

Это сочинение наносило удар и по христианству, и по другим «мировым» религиям, и по деизму. Основана ли какая-либо из ранее возникших религий на разумных доводах? — спрашивает философ. И ответ его, убийственный и для томистов-католиков и для деистов, гласит: нет. Имеет ли религия непосредственный свой источник в человеческой природе (т. е. существует ли изначальная потребность в религиозной вере)? Есть ли вообще основания считать такую веру истинной? Ответ на эти

два вопроса, использующий локкову критику теории врожденных идей, также отрицательный, и он идет вразрез с утонченным антропоморфизмом деистов.

Было бы неверно полагать, что Юма и деистов, в том числе французских, не роднило буквально ничего. Наоборот, он солидарен с ними, когда утверждает, что религия приносит вред морали и человеческому счастью [1]. Солидарность с деистами вновь обнаруживается в конечном пункте религиозных исканий Юма, когда он, как мы увидим, принимает бога как именно интеллектуальную гипотезу.

Но Юм вступил в конфликт с деизмом XVIII в., когда он отверг все попытки рационального доказательства бытия божьего и выведения религии из рациональных оснований (любопытности, размышлений над строем природы и т.д.) [2].

Первый из указанных выше вопросов — о разумных основаниях религии — детально исследуется Юмом в другой его большой работе о религии, в «Диалогах...» [3]. Второй же вопрос — об изначальной религиозной потребности стоит в центре его внимания именно в «Естественной истории религии».

Если религия не возникает из какой-то исконной религиозной потребности, значит

1 Ср. M. Ossowska. *Moralnosc uniezaleznia sig od religii. Deisci. wolmonysliciele i masoni wczesnego angielskiego Oswiecenia.* «Studia filozoficzne», 1961, № 3, (24), str. 10—12.

2 Ср. Ladislaus Berkovits. *Hume und der Deismus. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwurde.* Berlin, 1933.

3 Впрочем, и в «Естественной истории религии» немало соображений, говорящих о противоразумности религий. Так,

Юм замечает, что в спорах верующих друг с другом всегда побеждали те, кто высказывался в пользу наиболее нелепого мнения.

243

она возникает каким-то сложным, опосредованным путем, постепенно, исторически. Первоначальные ее формы не отличались никаким рациональным единством, были весьма разнообразны. Но всюду это были политеистические учения. «Что около 1700 лет тому назад все человечество исповедывало политеизм — это факт неоспоримый» [1].

Этот тезис был неприемлем для деистов, не говоря о католиках, англиканах и т.д. Начиная с Эдуарда Герберта Чербери, основателя английского деизма, его сторонники полагали в большинстве случаев, что религия возникла из размышлений над общими причинами, а потому вскоре приобрела монотеистический вид. В особенности неприемлемо для деистов было мнение Юма, что политеизм «лучше» монотеизма, поскольку более веротерпим и не страдает крайней исключительностью [2].

Для Л. Фейербаха вопрос о политеизме не играл особенно

большой роли: варианты политеизма — это видовые случаи монотеизма как родового явления, логически обобщающего и завершающего предшествовавшие политеистические «подходы» к единобожию [3]. Для Д. Юма же это вопрос кардинальной важности, так как его рассмотрение позволяет ему совсем иначе, чем у деистов, решать вопрос об отношении религии и разума. Если в теории познания растворение Юмом разума в эмоциях способствовало агностическому подходу к решению проблемы происхождения знания, то в теоретических вопросах истории

религии отрицание рассудочных оснований появления верований играло двойственную роль: разрушало миф о разумности религии, но, с другой стороны, обесценивало наиболее рациональную ее критику с позиций атеизма, поскольку подсказывало мнение, что вера замещается опять-же верой, разве лишь более утонченной. Как увидим, именно такую замену Юм и совершил.

Анализируя судьбы политеизма, Юм приходит к выводу, что образность и предметность религиозных представлений неистребима до конца из сознания людей. От

единобожия они вновь и вновь возвращаются к идолопоклонству и обожествлению различных стихий. Рецидивами политеизма Юм считает, в частности, культ святых угодников и т. п. в католицизме и родственных ему вероисповеданиях.

1 ИР, стр. 2.

2 ИР, стр. 30.

3 Ср. Л. Фейербах. Избр. филос. произв., т. II, М., Соцэк-гиз, 1955, стр. 512.

244

Происхождение и ранние этапы развития религии в первоначальной,

т. е. в политеистической ее форме Юм представляет себе следующим образом. Человек, только что вышедший из рук природы, был «диким (barbarous) животным», далеким от спекулятивных интересов, постоянно страдающим от лишений и постоянно выискивающим пути и средства удовлетворения своих потребностей. «...Первые религиозные идеи... были вызваны не созерцанием произведений природы, но заботами о житейских делах, а также теми непрестанными надеждами и страхами, которые побуждают к действию дух человека» [1]. Итак,

религия обязана своим появлением
аффектам надежды и страха, но не
размышлениям мифического
любопытного «дикаря-
философа».

Далее Юм подробно перечисляет те
аффекты, которые способствуют
становлению веры. Он относит к
ним «тревожные заботы о счастье,
страх перед грядущим несчастьем,
боязнь смерти, жажда мести,
стремление удовлетворить голод и
другие непреодолимые потребности»
[2]. Итак, желание и надежда
достаточно полно удовлетворить
свои различные потребности (а
среди них и потребность не

испытывать страха в каком бы то ни было его виде), — вот отчего в прошлом возникла вера в богов как в те иллюзорные «причины», от которых исходит и то, что нужно людям для полноты их счастья и то, что мешает этому. «Неизвестные причины суть предмет апелляций во всяком критическом положении; и это общее представление, этот смутный образ являются постоянными объектами человеческих надежд и страхов, желаний и опасений. Мало-помалу деятельное воображение людей, не довольствуясь этим отвлеченным, непрестанно занимающим его

представлением объектов, начинает придавать последним большую определенность (make particular) и драпировать их в одежды, более соответствующие свойственному людям способу представления. Оно изображает их чувствующими разумны-

1 WR, p. 443; IP, стр. 7 (курсив наш. - И.Н.).

2 WR, p. 444; IP, стр. 8.

245

ми существами, подобными людям, оживленными любовью и ненавистью и склоняющимися на

приношение и просьбы, на молитвы и жертвы. Отсюда — начало религии, и отсюда же начало идолопоклонства, или политеизма» [1].

От мира «дикаря-философа» не был вполне свободен такой вдумчивый исследователь, как материалист Т. Гоббс, хотя он, как и Спиноза, признавал роль страха в возникновении веры в сверхъестественные силы. И «страх» понимался им не как суеверный ужас перед богами, боязнь их прогневить (ведь это в свою очередь требовало бы объяснения) и т. п., но прежде всего как опасение возможных

невзгод на жизненном пути, голода в зимнее время, стихийных бедствий и т.д. Однако, как и рационалисты-деисты, Гоббс видел одну из причин появления религий в желании умов проникнуть в тайны мироздания. В отличие от Гоббса, Юм видит главный побудитель веры в иллюзорные высшие силы в том, что в повседневной жизни человеческие потребности сплошь и рядом не удовлетворяются достаточно полно. Возникающая отсюда тревога имеет ту же природу, что и страх. «Первичная религия человека порождается главным образом

тревожным страхом за будущее...» [2].

На это спустя столетие указал Людвиг Фейербах. Эти идеи он сформулировал не под влиянием Юма и развил их с несравненно большей полнотой, чем Юм. Но Юм был в этом вопросе его предшественником [3].

1 WR, pp. 471—472; ИР, стр. 28—29.

2 WR, p. 498; ИР, стр. 48.

Неотчетливость все же остается. Юм допускает, что к вере в высшие силы вел страх и просто перед «наиболее неизвестными и необъяснимыми» явлениями, хотя, как он замечает,

подобные явления скорее вселяли веру в дьявольскую, а не в божественную силу. В ином смысле Юм пишет о страхе, когда указывает на значительный удельный вес устрашения в религиозной практике: «ужас есть первичный принцип религии» (Р, стр. 161).

3 Интересно отметить, что Юм приводит примеры того, как у разных народов было принято наказывать идолов за плохую их службу, т. е. за неисполнение обращенных к ним просьб (ИР, стр. 14—15). Аналогичные примеры впоследствии привел и Фейербах в «Сущности христианства» и в других

сочинениях. Заметим, что эти же примеры, явно позаимствовав их у Юма, приводил и французский историк де Бросс в книге «О культе богов-фетишей» (1760).

246

Задолго до немецкого философа, Давид Юм показал недостаточность рассмотрения религии как продукта встречи «глупца и обманщика», занимательного предположения и т.д. и вообще — как чистой случайности (не в смысле беспричинности, а в смысле малозначительных причин индивидуального характера). Просветители XVIII в., как правило,

не шли дальше подобных допущений. Юм показал также недостаточность рационалистического подхода к генезису религии вообще, в более широком плане, чем это было свойственно методологии просветителей-деистов.

Односторонне-рационалистического подхода к религии не избежал и такой великий мыслитель, как идеалист-диалектик Гегель.

Исходя из тезиса, что религия познает сущность бога не через понятия, но через образы, Гегель, правда, был далек от мысли приписывать абстрактно-деистический характер ранним

формам религиозной веры и начал историю ее развития с таких видов верований, как «естественная грубость зла», колдовство и фетишизм. Однако Гегель считал религию тем более «истинной», чем более абстрактно-рационалистический характер она приобретала (поэтому он утверждал, что протестантизм «выше» и «лучше» католицизма).

Юм обратил внимание на эмоциональные корни религиозных иллюзий, настойчиво доказывая, что источник религии — это аффекты, страсти людей. Религия возникла закономерно и исторически

неизбежно, она была нужна людям. В самой человеческой природе нет собственно религиозной потребности, но есть потребность счастья. Именно на основе последней и появляются религиозные фантазии, более или менее одновременно у многих людей и посредством довольно однотипных психических ассоциаций. Функции божеств приписывались первоначально тем природным предметам, явлениям, стихиям, от которых, в силу прошлого опыта, можно было ожидать удовлетворения потребностей людей. Призывы и моления, обращенные к богам, имели

смысл постольку, поскольку люди надеялись на то, что их голос будет услышан богами и те пожелают на него откликнуться, особенно если их склонить на свою сторону подношениями и лестью. Короче, люди творили богов по своему духовному подобию.

Но и первоначальные и позднее возникшие «народные», или «установленные (instituted)», религии не выполнили своих функций. Страх не исчезает, а возрастает еще больше, потребности ненадолго заглушаются мнимым удовлетворением их в сфере фантазий: пиэтет ведет к рабской униженности, фанатизм — к

«извращенным» поступкам, а религиозный экстаз — к опустошению и истощению духа.

247

Юм отрицательно оценивает моральное содержание религий, в том числе и реформированных. Вера в богов была первоначально средством иллюзорного посмертного вознаграждения людей за лишения и страдания их в земной жизни, а отсюда неизбежно превратилась в средство морального оправдания и апологии этих лишений. Тем самым религия стала «мощной и необходимой опорой» аскетической

морали самоунижения и резигнации. Она стала источником моральных мотивов, закрепляющих и усиливающих те первичные ассоциации ожидания, надежды на потустороннее вмешательство и т. п., с помощью которых религия возникла. Так складывается взаимодействие между религией и моралью, враждебной человеческому здоровью и естественным радостям жизни.

Отчасти к тем же самым мыслям впоследствии пришел и Фейербах, но неправ С. Равидович, считая, что Фейербах заимствовал юмову критику религии. Неправ и А. И.

Ардабьев, который отбрасывает подобные соображения как будто бы совершенно «бездоказательные» [1]. Выше говорилось о фактах, не позволяющих рассуждать подобным упрощенным образом. Но несомненно и то, что между Юмом и Фейербахом в вопросе о религии имеются существенные различия.

1 См. А. И. Ардабьев Атеизм Людвига Фейербаха. М., Изд-во АН СССР, 1963, стр. 62—63.

Здесь было бы мало сказать, что Фейербах был атеистом, а Юм им не был. Оба они исходят из одной и той же посылки, которая неверна, если

рассматривать ее внеисторически и абстрактно, как это делают, хотя и исходя из различных соображений, Юм и Фейербах. Посылка эта такова: «религия нужна людям». Фейербах в духе своего антропологического материализма предложил заменить ее особой нерелигиозной религией, которая совпадает с высшей, как ее понимает Фейербах, «моралью любви». Юм в соответствии со своим агностицизмом не решился на большее, чем на замену «традиционных» религий предельно расплывчатой, но вполне религиозной верой. В «Естественной истории религии» это решение не

сформулировано, но некоторые предпосылки его налицо.

248

Вследствие агностической установки рассматриваемые в этом сочинении исторические закономерности возникновения религии, как они представлялись Юму, умещаются все в описательно-психологической плоскости. В самой общей форме Юм отвечает на вопрос, почему люди пожелали верить в богов, но не отвечает на вопрос, существует ли божество. Он пишет о том, что религия возникла как плод воображения, но не утверждает того,

что это воображение было полнейшим самообманом.

Результаты, к которым Юм пришел в этом сочинении, были опасны для официальной церкви и вообще для клерикалов, но они не предрешали окончательных суждений о сверхъестественном мире.

В «Естественной истории религии» Юм выполнял задачу, аналогичную той, которую он в первой книге «Трактата о человеческой природе» поставил перед собой в отношении закона причинности, — задачу выяснения психологического механизма становления «веры» — в

одном случае в бога, в другом — в существование объективных причинных связей. В обоих случаях исторические факты для Юма не более как вспомогательная схема, особенно в «Трактате...». В обоих случаях теоретическая оценка «веры» именно как «веры» не предрешает суда над ней с точки зрения житейской ее правомерности. Далее намечается различие: «вера» (belief) узаконивается Юмом как неизменный путеводитель человека в его повседневной жизни, религиозная вера (faith) практически вредна, но это известно лишь в

отношении ныне существующих и существовавших религий.

Практический вред религиозной веры показан (при названном ограничении) в «Естественной истории религии» с большой силой. «Народные (popular)» религии и добродетель не совместимы. «...Всякая добродетель, если даже люди в ней мало упражнялись, приятна, а всякое суеверие (т. е. религия. — И. Н.) всегда гнусно и тягостно (odious and burdensome)» [1]. Воспитывая в людях

1 WR, p. 507.

смирение и покорность, религия подготавливала человеческий дух «для рабства и подчинения» [1]. В особенности католицизм ведет к жестокосердию, но и вообще религия и преступность вполне совместимы. Не разрушают такого мнения и «Диалоги о естественной религии», хотя одно из действующих в них лиц и утверждает, что «религия, как бы испорчена она ни была, все же лучше отсутствия всякой» [2]. Еще один штрих добавляют эссе «О национальных характерах» и сатирический набросок «Петиция звонаря» (1751), где лицемерие и

ханжество признаны типичной
чертой морального облика
священнослужителей.

Но какова теоретическая значимость
религиозной веры? Если обычные
религии не совместимы с моралью,
то, может быть, они совместимы со
знанием? Если все прежние религии
были продуктами воображения, то
нельзя ли допустить, что нечто в
этом воображении соответствовало
истине и что может быть создана
новая, «естественная» религия,
которая была бы свободна от
иллюзий? «Естественная история
религии» не дает достаточно ответов
на эти вопросы, но и не отрицает

нацело возможностей
положительного ответа на них.
Сочинение заканчивалось нотой
скепсиса по поводу самого
антирелигиозного скепсиса и
словами: «Все в целом (the whole) —
это загадка и необъяснимая тайна.
Сомнение, недоверие,
воздержание от всякого суждения,
вот, по-видимому, единственный
результат наших самых тщательных
изысканий о данном предмете...» [3].

1 WR, p. 480.

2 Р, стр. 151. С другой стороны, еще во второй книге «Трактата...» Юм отводил возражения теологов против деизма и атеизма, основанные на

опасных якобы для морали
последствиях этих воззрений.
3 WR, p. 513; IP, стр. 59.

Посмотрим теперь, к такому ли
выводу приводят «Диалоги о
естественной религии», написанные
в начале 50-х годов, т. е. почти
одновременно с «Естественной
историей религии», и стоящие с
последней в тесной связи: если в
«Естественной истории религии»
Юм показал неистинность
религиозной веры, то в «Диалогах...»
он подверг испытанию утверждения
об истинности религиозных теорий.
Юм не раз возвращался к работе над

«Диалогами...» в 50—60-х годах, а затем, после долгого

250

перерыва, в год смерти (1776) внес в XII часть «Диалогов...» последние изменения и добавления. Это довольно загадочное сочинение, которое после его публикации (1777) было многими сочтено за философское завещание Юма, но весьма по-разному истолковывалось историками философии, хотя для современников, например для Д. Пристли, было лишь дополнительным свидетельством в пользу вывода о «безбожии»

умершего мыслителя. В письме Адаму Смиту за десять дней до своей кончины [1] Юм сообщал, что сознательно усложнил текст, дабы ввести в заблуждение мстительных клерикалов. «Диалоги» написаны в абстрактной форме, вне определенной исторической обстановки. Образы участвующих в беседе лиц лишены конкретности, так что с уверенностью узнать в них каких-либо современников Юма невозможно. На протяжении сочинения происходит теоретический спор между догматиком-теистом Демеем, деистом Клеантом и скептиком

Филоном. Все они — вымышленные лица, связанные, впрочем, ассоциациями с Цицероном: в цicerоновском диалоге «О природе богов» мы встретим, например, ссылки на стоика Клеанта. Последняя, двенадцатая часть «Диалогов...» завершается словами: «...принципы Филона более вероятны, чем принципы Деметрия, но... принципы Клеанта еще ближе подходят к истине» [2]. В письме к Гильберту Эллиоту (1751) Юм замечал о Клеанте как о «герое» «Диалогов...». Но если даже и принять эти заявления на полную веру, остается много неясностей и

возникает много вопросов. При чтении «Диалогов...» трудно избавиться от впечатления, что автор не солидарен в полной мере ни с кем из выведенных им диспутантов, и «Диалоги...» кончаются, пожалуй, отступлением по всей линии и полупризнанием теоретического фиаско автора в разбираемом им вопросе. Так именно и полагал, например, французский исследователь Сейю (Sayous). Однако и это впечатление недостаточно убедительно. Ведь оно возникает и при чтении эссе «О бессмертии души», хотя

1 Письмо датировано 15 августа 1776 г.

2 Р, стр. 165. Эта концовка напоминает по форме окончание диалога Цицерона «О природе богов»: «... Веллию больше было приемлемо решение Котты, а еще ближе к истине мне казалось понимание вопроса Бальбусом». Имеется ряд аналогий и в структуре этих двух произведений Цицерона и Юма.

251

мы знаем, что в бессмертие души Юм не верил. И вообще концовка сочинения далеко не подводит его

итога. Напомним, что Дидро заканчивает свое «Письмо о слепых в назидание зрячим» по видимости унылым выводом: «Таким образом, мы не знаем почти ничего» [1]. Между тем это произведение утверждает теоретико-познавательный оптимизм. Другой пример зашифрованности воззрений автора — знаменитый трактат А. Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии».

В литературе возникло много разноречивых мнений по поводу соотношения взглядов Юма, а также его современников и предшественников, со взглядами

действующих в «Диалогах...» лиц [2]. Лэрд (Laird) считает, что позиция Демея близка к взглядам Блеза Паскаля и догматического богослова Самуэля Кларка (1675— 1729), но это трудно совместить с разочарованием Демея в теологических возможностях естественного разума, т. е. с переходом Демея на позиции противников Кларка. По его же, Лэрда, мнению, Клеант представляет воззрения Гильберта Эллиота, а в еще большей мере Джозефа Батлера (1692—1752), устами же Филона говорит сам Юм [3]. Однако епископ Д. Батлер отнюдь не мог бы принять

той вольности, с которой Клеант прибегает к самым различным предположениям о природе божества и той враждебности, с которой Клеант отнесся к априористским спекуляциям. Грейг (J. Greig) отождествляет взгляды Филона и Юма, с той, однако, оговоркой, что Филон выражает их неполно: реакция ужаса, возникшая у его друзей Гильберта Эллиота, Хьюджа Блейра и Адама Смита, когда Юм ознакомил их с рукописью «Диалогов...», заставила его воздержаться от публикации этой рукописи при жизни и внести в

1 Д. Дидро. Избр. филос. произв. М., Соцэкгиз, 1940, стр. 75.

2 Соответствующие факты, относящиеся к XIX в., приведены в работе: С. М. Роговин. Деизм и Давид Юм. Анализ «Диалогов о естественной религии». М., 1908, стр. 32—41 и др. Сам Роговин считал, что Демей как тип философа близок к Мальбраншу, Клеант — к Локку и английским деистам вообще, а Филон предпочитает занимать независимую позицию «изобретателя возражений». Н. Д. Виноградов высказывался в пользу отождествления позиций Юма и Филона.

3 Сб. «Hume and present day problems. The Symposia at the Joint Session of the Aristotelian Society, Scots philosophical club and the Mind Association at Edinburgh, July 7th — 10th, 1939». London, 1939, p. 207.

252

нее такие редакционные изменения, что из этой рукописи уже не так-то легко было сделать какое-либо определенное заключение не только в пользу атеизма, но и нейтрального скептицизма. Впрочем, и после этого, в 1776 г. А. Смит не решился дать Юму обещание издать «Диалоги...» или хотя бы помочь их

изданию после его смерти, несмотря на неоднократные просьбы умирающего друга (в последнем своем письме А. Смиту за два дня до кончины Юм вновь просил об этом). Слова в «Диалогах...» о том, что быть скептиком — значит первый шаг к тому, чтобы быть христианином, Грейг считает своего рода «грехопадением» Юма [1]. Берковиц, также полагая, что взгляды Юма представляет Филон, утверждает, что отличие позиции Филона от Клеанта очень невелико и состоит главным образом в том, что Филон не приемлет свойственного Клеанту деистического стремления основать

религию на разуме [2]. В пользу этого мнения говорит тот факт, что в конце «Диалогов...», после того как Демей покинул поле боя, Филон и Клеант заключают между собой своего рода теоретический союз. Норман Кемп Смит в предисловии к новому изданию «Диалогов...» (1954) делает такой вывод: Юм — не теист, но он и не атеист, поскольку «атакует не теизм, но суеверия и идолопоклонство». Н. К. Смит, Т. А. Хейтер (Hayter) и Л. Стефен (Stephen) также считают Филона выразителем основных идей Юма в вопросе о религии.

1 J. Y. T. G r e i g. David Hume, pp. 237 —238.

2 L. B e r k o v i t s. Op. cit., S. 53.

Трудно, однако, отрицать, что Юм не солидарен в полной мере ни с кем из участников спора в «Диалогах...». Напрашивается мысль, что Юм, пожалуй, склоняется к некоторому промежуточному между взглядами Клеанта и Филона решению. Но в чем собственно это решение состоит?

С точки зрения метода Филон, конечно, сродни Юму, так как философствует как скептик; Клеант же, как замечает М. Оссовская, —

это как бы сам Юм «по своему характеру». Но трудно счесть достаточно определенным синтезом этих двух ликов Юма следующее резюме Филона: «Теист признает, что изначальная интеллигенция весьма отлична от человеческого разума. Атеист

253

(имеется в виду абстрактный деист. — И. Н.) признает, что изначальный принцип порядка имеет некоторую отдаленную аналогию с ним. Будете ли вы, господа, ссориться из-за степени и затевать разногласие, которое не допускает точного смысла

и, следовательно, никакого решения?» [1]. Остановливаясь на этом резюме, С. Церетели, например, удовлетворяется характеристикой финального пункта размышлений Юма как «религиозного-агностицизма», т. е. как признания бессилия человеческого ума и только [2].

По нашему мнению, тщательный анализ «Диалогов...» обнаруживает, что Юм распределил свои мысли о религии между всеми участниками спора, хотя и далеко не всегда мысли этих участников суть мысли самого Юма. Во всяком случае, каждый из них, иногда даже Демей,

высказывает такие соображения, с которыми согласился бы сам Юм. Каждый из них вносит уточнения в рассуждения и выводы своих противников по спору, как бы помогая им в этом. Есть точки соприкосновения и в их методе. Клеант, например, определяет позицию Филона как стремление «воздвигнуть религиозную веру на философском скептицизме» [3], и это более верно в отношении Филона, хотя бы применительно к первым частям «Диалогов...» [4], чем то, что говорит о себе Филон. Но это отчасти верно и в отношении самого Клеанта и даже Демея, который

исходит «из слабости нашей (а именно познающей. — И. Н.) природы» [5], как основания для принятия веры в бога. С другой стороны, даже скептик Филон допускает как одну из возможностей дальнейшего продвижения в религиозной проблеме — откровение свыше [6]. Последнее, впрочем, едва ли можно принять всерьез. Но во всяком случае существенно, что не только Филон, но и Клеант опираются на теоретико-познавательную концепцию Юма, когда они совместно обрушиваются на Демея. А, с другой стороны, когда Клеант и Демей вместе выступают

против Филона, а затем Филон опровергает Клеанта, они опять-таки используют методологические приемы юмовского скептицизма.

1 Р, стр. 149.

2 ИР, стр. XLIII.

3 Р, стр. 9.

4 В седьмой части «Диалогов...» Клеант говорит о Филоне уже другое: он взял на себя задачу «поднимать сомнения и возражения» (там же, стр. 87). Ср. выше мнение С. М. Роговина.

5 Р, стр. 50.

6 Р, стр. 164.

На наш взгляд действительная архитектоника «Диалогов о естественной религии» отличается от следующей схемы. По этой схеме Филон или же Филон и Клеант вместе отстаивают взгляды Юма против Демея, а главная мудрость «Диалогов...» заключена в завершающем монологе Филона, который ссылается, как он сам признает, на «несколько двусмысленное» положение о том, что «причина или причины порядка во вселенной имеют некоторую отдаленную аналогию с человеческой интеллигенцией» [1], и отказывается от его уточнения или

разъяснения. «Диалоги...» представляют собой борьбу идей и аргументов в сознании единственного участника спора. Этот человек — Юм, и спорит он сам с собой, подвергая суду своего разума тезисы и аргументы, взятые из самых разных решений данной проблемы.

В «Диалогах...» происходит драматическое столкновение различных подходов к вопросу, и число их значительно превышает количество лиц, выведенных Юмом в роли участников дискуссии. Можно даже сказать, что борются друг с другом не лица и не идеи, но прежде всего различные аргументы, иногда в

пользу одних и тех же идей. Некоторые из аргументов — обоюдоострое оружие, и они действуют против нескольких точек зрения сразу. Взгляды тех, кто этими аргументами пользуется, не остаются постоянными на протяжении «Диалогов...». Особенно Филон похож в этом смысле на мифического Протея [2].

1 Р, стр. 163.

2 С. М. Роговин отмечает, что в первой половине «Диалогов...» Филон «является нам априористом и противником антропоморфизма в качестве соратника Демеея, а во второй — эмпириком и

антропоморфистом, как союзник Клеанта» (ук. соч., стр. 64).

В этой связи дискуссия приобретает черты особой жизненности: сражаются не бесплотные принципы — схемы, но как бы живые люди, обуреваемые сомнениями, приходящие в замешательство от удачных контраргументов и т.д. Участники полемики не прочь позаимствовать один у другого достигаемые по ходу спора результаты и постепенно переходят на несколько иные, чем прежде, позиции. Вначале Демей рассчитывает на успех

рациональных аргументов в пользу тезиса о существовании бога как личности, а затем возлагает надежды на эмоциональную аргументацию, апеллирующую к «сердцу». Филон в XII части «Диалогов...» переходит от критики к защите физико-телеологической аргументации, но затем вновь как бы разочаровывается в ней и ожидает решения вопроса от непосредственного озарения души. Впрочем, для читателя это звучит далеко не так убедительно, как тогда, когда за этот «якорь спасения» ухватился Демей.

Но все же перед нами далеко не конкретно представимые личности, подобно тому как не является реальной личностью (в том числе именно по взглядам, которые ему приписывает Юм) Эпикур в XI главе «Первого Inquiry», где он рассуждает у Юма не как материалист, но как скептик. Эти личности не имеют черт ни исторической, ни литературной индивидуальности, которую им приписывают Лэрд и некоторые другие историки. Значение их именно как личностей в «Диалогах...» все-таки испаряется: ведь читателя интересует в теоретическом плане не их

переменчивая психология и
человеческая неустойчивость, но
общее направление полемики.
Оказываются важными не ошибки,
зигзаги и непоследовательность
индивидуальных точек зрения, но те
трансформации, которые вследствие
столкновения аргументов
претерпевают исходные
теоретические принципы. И все это
происходит в лоне единого духа,
представляя, как верно выразился в
данном случае С. М. Роговин,
«трагедию самого религиозного
сознания, раздираемого
противоречиями» [1]. Можно
поэтому также сказать, что в

столкновении аргументов
выявляются противоречия внутри
всех тех различных вариантов
решения религиозной проблемы, т. е.
различных ее концепций, которые
поочередно проходят перед
испытующим взором Юма.

Спорщики перебрасываются
аргументами против теизма и
деизма, антропоморфных религий и
атеизма, то вступая друг с другом в
союз, далеко не всегда искренний, то
оказываясь в изоляции [2]. С. М.
Роговин

1 С. М. Р о г о в и н. Ук. соч., стр. 44.

2 Схема спора изложена, например, в «Введении» С. Церетели к русскому изданию «Диалогов...» в 1909 г. (ИР). Более детальная схема дана в предисловии Н. К. Смита к английскому изданию «Диалогов...» (1947).

256

полагает, что не поверженным в прах остается только пантеизм и именно пантеизму Юм в «Диалогах...» выказывает наибольшее сочувствие. Теория Юма «есть своеобразная форма пантеизма и в ней мы готовы видеть последнее слово Юма в вопросах религии» [1]. По мнению

Роговина, почти решающее влияние на Юма оказал «Пантеистикон» Д. Толанда. Мы считаем этот взгляд ошибочным.

1 С. М. Роговин., стр. 48.

Юм опровергает в своих сочинениях «доказательства» бытия бога, которые соответствуют различным вариантам решения вопроса об отношениях между богом и миром. Среди них он критикует не только те, которые были благоприятны ортодоксальному теизму и деизму, но и пантеистические построения.

Еще в «Трактате...» Юм, отрицая, что «существование» есть содержательный предикат, подрывал онтологическое доказательство. В «Диалогах...» он наносит удар и по другому «априорному» доказательству, а именно по космологическому (ведущему от мира как следствия к богу как его причине). Юм подвергает критике и «апостериорные» доказательства, основанные на различных аналогиях: физико-телеологическое (от установленных якобы фактов «целесообразности» во вселенной) и морально-телеологическое (от фактов наличия в мире блага).

Второе и третье доказательства бытия божьего были использованы католическими ортодоксами, а последнее, четвертое, — английскими деистами XVIII в. Мэтью Тиндалем и Энтони Шефтсбери. Через посредство Клеанта, выступившего с предположением возможности «теизма, основанного на опыте», Юм опровергает «априорные» доказательства бытия бога. Он развивает идеи, имеющиеся в «Первом Inquiry» и направленные против спекулятивного догматизма, который представлен в «Диалогах...» Демеем. Эмпирик-«апостериорист»

громит «априориста». Но затем картина изменяется, и через посредство Демия и Филона Юм приводит к такому же фиаско «апостериорные» рассуждения о существовании бога. Эта борьба «на два фронта» является, несомненно, продолжением аналогичной схемы в «Трактате о человеческой природе», где Юм опровергает как «априорные», так и «апостериор-

257

ные» доказательства существования объективной причинности. С другой стороны, от критики Юмом тезиса о возможности «априорного»

доказательства существования
высших причин ведет прямая линия к
кантовской критике онтологического
доказательства бытия бога.

Но этого мало. В «Диалогах...»
Филон выносит на суд критики
различные пантеистические
предположения о первосущности
мира, и все они обнаруживают свою
бездоказательность и нелепость.
Мир как тело бога, как великое
животное или же как растение — все
эти допущения выглядят в устах
Филона несерьезными. Он
пародирует их, приписывая,
например, кометам свойство то
«семени мира», то «яйца животного»

и т.д. Демей справедливо квалифицирует эти предположения как «дикие, произвольные» [1], после чего Филон заключает, что «здесь царит произвол» [2]. Все это очень далеко от предполагаемой склонности Юма к пантеизму.

Восьмая часть «Диалогов...» оканчивается заявлением о неизбежности «полного триумфа для Скептика», который считает, что нельзя безусловно ни принять, ни отвергнуть ни одной системы мироздания. «Полное воздержание от суждения является нашим единственно разумным путем» [3]. Но этот полный тупик исследования

не удовлетворяет Юма, как аналогичные пожелания быть «по крайней мере осторожным» [4] в суждениях. И как в теории познания, где на помощь феноменалистскому описанию опыта спешит «вера (biefief)» в существование внешнего мира, так и в религиозных изысканиях Юма на помощь нищему духом воздержанию от суждений спешит «вера (faith)» в существование чего-то вне Природы, чего-то такого, из чего она возникла или от действия его сил сформировалась. Это «что-то» подобно, может быть, «умыслу», но едва ли тождественно ему [5]. Что же

это такое? Скорее всего, это идея «причины вообще», в которую можно лишь верить, подобно тому, как в проблематике познания можно лишь верить в существование объективной причинности. Таким образом вскрывается внутреннее единство между «Трактатом о человеческой природе» и «Диалогами о естественной религии», и так решается, на наш взгляд, проблема окончательной позиции Юма в «Диалогах...».

1 Р, стр. 81.

2 Р, стр. 85.

3 Р, стр. 97.

4 Р, стр. 126; ср. стр. 58.

Но если такова разгадка тайны «Диалогов...», то обнаруживаются примечательные вещи. Концепция «причины вообще» не отвергает нацело ни деизма, ни пантеизма, но растворяет их в более абстрактной, чем они, позиции. Действительно, в абстракции деизм и пантеизм почти сливаются: если интеллигенция бога-творца совершенно не адекватна уму человека, то легко допустить, что она такова же, как и предполагаемая пантеистами «надчеловеческая» сила в фундаменте самой природы. А в то

же время ход мыслей Юма возвращает его к им же отвергнутому космологическому доказательству, примиря в этом пункте с теистами. Юм отрешается теперь от прежней своей вражды к религиозным «сектам», свидетельства которой мы постоянно встречали в более ранних его сочинениях. В «Диалогах...» Юм склоняет читателей к «истинно философскому безразличию» ко всем «сектам» [1]. Для него достаточно только отделения церкви от государства: «...самое большее, чем может задаваться мудрая власть относительно народных религий — это по мере возможности не

связывать с ними и предупреждать их
гибельные для общества
последствия» [2]. Лишь атеизму
решение Юма чуждо, как оно было
чуждо и прежде.

1 Р, стр. 157. Это изменение своего
отношения к сектам, Юм
обосновывает тем, что сами секты в
период после английской революции
XVII в. утратили фанатическую
нетерпимость и интерес к политике.
Этот вывод он делает в эссе «О
суеверии и (религиозном)
исступлении», а также в примечании
к заключительной главе «Истории
Англии».

2 Р, стр. 156—157. Этот совет Юм конкретизирует далее как пожелание обуздывать притязания на монополию в духовной жизни со стороны той секты, которая в данный момент оказалась наиболее; влиятельной.

Итак, как же синтезируются позиции Клеанта и Филона? Примерно следующим образом: «изначальная интеллигенция» не похожа ни на бога-промыслителя, ни на бога-творца, ни на «мировую душу», а значит может иметь очень отдаленное сходство и с тем, и с другим, и с третьим. «Изначальный

принцип порядка» либо возвышается над вещами как творческое начало, имея, может быть, личный характер, но не в том смысле,

259

к которому привыкли люди, или же не имея его, либо распространен во вселенной, коренясь в самой природе вещей. Само понятие «изначального принципа», у Юма неясно: не то он источник всей реальности, не то лишь источник порядка в природе, но эта неясность лишь на руку «широте» синтеза. В каждой религии найдется что-либо, что сможет уместиться в рамках этого синтеза. В

этом смысле слова Селби-Бигги о том, что «легко найти у Юма все философские учения...» [1], могут быть приложены и к его воззрениям на религию.

Правда, в данном синтезе меньше всего от теистической догматики, отвратительной Юму. Более всего он близок к некоторой комбинации деистических и пантеистических принципов. Можно сказать, что Юм находит приемлемое для себя решение вопроса на пограничьи пантеизма и деизма. Исторически сближение этих двух концепций, противопоставивших себя христианскому дуализму бога и

мира, произошло уже на рубеже Средневековья и Возрождения. «Деизм и пантеизм, подрывая в двух противоположных направлениях христианскую теологию, оказывались в конечном счете совпадающими в своих исторических результатах и как *coincidentio oppositorum* встречались в атеизме: бога можно было, на манер Эпикура, так далеко оторвать от мира, что он в итоге переставал существовать, либо же, наоборот, так тесно связать его с миром, что, отождествляясь с ним, он также утрачивал самостоятельное существование» [2]. Пантеистическое отождествление

мира и бога развилось, кроме того, в противоположном направлении к мистическому растворению природы и человеческой души в божественной сущности, — как, например, в учении Мейстера Эккарта. Юмовский синтез включал в себя пантеизм в обоих его противоположных друг другу видах: отчасти взаимно ослабляя друг друга, они в то же время были едины в отрицании обособленности бога от мира и, в этом смысле, в утверждении зависимости его от природы, что противоречило деизму, поскольку последний, наоборот, настаивал на

1 Это замечание имеется в «Introduction» ко второму совместному изданию двух «Inquiry» (Oxford, 1902).

2 L. Kolakowski. Jednostka i nieskonczonosc. Wolnosc i antynomie wolnoscі w filozofii Spinozy. Warszawa, 1958, str. 129—130. Кьеркегор писал, что «пантеисты» дерзки: они равняют себя с богом.

260

взаимообособленности природы и бога. Но и пантеистическая и деистическая тенденции совместными усилиями разрушали представление о боге как

управляющей личности —
промыслителе и судье: первая
растворяла в бесконечности природы
личностную характеристику
божества вообще, а вторая отнимала
у божества способность к
индивидуальному поведению и
волевым решениям. Однако это
разрушение еще не было завершено.

Здесь целесообразны сопоставления
со Спинозой. Хотя Спиноза жил и
творил на столетие раньше Юма, он
смог сделать в контроверзе религии и
атеизма более смелый шаг. Если
окончательный результат
религиозных исследований Юма
находится на пересечении пантеизма

и деизма, то Спиноза не только достиг в эволюции пантеистической традиции того пункта, где она подымается до уровня деизма Декарта, но и перевалил за тот пункт, где пантеизм преобразуется в атеизм.

Здесь есть определенная трудность. «Этика» Спинозы начинается со знаменитого определения субстанции как «причины самой себя», определения, понимаемого Спинозой, в частности, в том смысле, что сущность субстанции включает в себе ее существование, так что она не может не существовать. Таким образом, Спиноза применил онтологическое

доказательство бытия бога для доказательства существования безличной субстанции. Спиноза здесь одновременно прав и не прав. Он не прав постольку, поскольку делает неправомерный переход от существования как признака понятия субстанции к реальному ее существованию. Этот переход, понятный с точки зрения крайнего рационалиста, не допустим для материалиста. Но Спиноза прав постольку, поскольку придал своей субстанции некоторые черты «бытия вообще», ибо в отношении «бытия вообще» онтологическое доказательство применимо, так как

оно превращается в обыкновенную тавтологию «существующее существует» [1].

1 Характеристикой «бытия вообще» является «существование вообще», которое, строго говоря, не есть содержательный предикат («Философские вопросы современной формальной логики». М., Изд-во АН СССР, 1962, стр. 184).

261

Какие именно черты «бытия вообще» приданы Спинозой его субстанции? Во-первых, на положение понятия субстанции в философской системе

Спинозы оказывало постоянное воздействие то, что это понятие формировалось в процессе преодоления дуализма Декарта: субстанция Спинозы возвышается как своего рода *genus proximus*, высший род, над атрибутами телесности и мышления, т. е. над двумя бывшими субстанциями Декарта. Во-вторых, Спиноза подчеркивает неисчерпаемость субстанции, а это может быть понято двояко: с одной стороны, как неисчерпаемость материального мира, несводимого к вещественности, а с другой — как атрибутивная неисчерпаемость

субстанции в отличие от материальности, по-картезиански отождествленной Спинозой с одним единственным атрибутом — протяженностью. В «Богословско-политическом трактате» Спиноза писал, что понимает под природой не только материю, но и нечто большее, а именно «бесконечное». В-третьих, двойственным оказывается отношение атрибута мышления к природе: с одной стороны, мышление производно от субстанции, т. е. объективной реальности, но, с другой стороны, мышление отнюдь не вторично в отношении собственно материального, по Спинозе,

атрибута, т. е. телесной протяженности, но генетически и гносеологически находится с ним как бы «на равных правах».

Однако указанную трудность не следует преувеличивать. Между тем польский историк философии Л. Колаковский считает даже возможным писать о «позитивизме» у Спинозы. Он непосредственно сближает Спинозу и Юма, ссылаясь на то, что субстанция Спинозы без остатка сводима к совокупности атрибутов, в которых проявляется ее сущность.

Отсюда делается вывод, что у Спинозы «за явлениями нет сущности. Этот принцип включает по порядку Спинозу, как и Декарта, в русло традиции, которую конвенционально можем назвать позитивистской и которая от Росцеллина, через оккамистов Оксфорда и Парижа, ведет к Давиду Юму...» [1]. Прилагая свой вывод о том, что Спиноза полностью сводит сущность к явлениям, также и к проблеме духовной субстанции, Колаковский заключает, что Спиноза рассматривал сознание человека как всего лишь пучок отдельных состояний сознания

1 L. K o l a k o w s k i. Op. cit., str. 377
—378.

262

(«идей»), так что и в этом отношении был предшественником Юма [1].

Мы не можем согласиться с этими выводами. Спиноза не сводил «без остатка» субстанцию к совокупности атрибутов, а личность — к совокупности находящихся в ней идей (понятий). Рассуждая так, как Колаковский, можно было бы с меньшим основанием утверждать, что Спиноза «сводил» субстанцию к одному из ее атрибутов, поскольку

через любой из своих атрибутов субстанция выражает свою сущность. Однако в действительности соотношение субстанции и атрибутов у Спинозы отчасти приобрело диалектический характер: как пространство не может быть сведено к сумме трех его измерений, так и субстанция есть нечто большее, чем пучок ее атрибутов. Ведь недаром Спиноза, в отличие от Декарта, отказался от отождествления сущности и основного свойства применительно к субстанции, хотя и сохранил такое отождествление в применении к атрибутам протяженности и мышления. Что

касается человеческого «Я», то если бы Спиноза понимал «Я» в духе воззрений Юма, то потеряли бы всякий смысл его рассуждения о том, что личность в состоянии противопоставлять одни свои аффекты другим. Ошибочна общая тенденция Л. Колаковского: он преуменьшает материалистическое содержание спинозовской онтологии, хотя и признает ее атеизм. В действительности, Юм и Спиноза — не продолжатели одной и той же «позитивистской» традиции, но антиподы.

Иную, чем Колаковский, позицию занимает в своей книге о Спинозе В.

В. Соколов. Он правильно подчеркивает материалистический характер онтологии Спинозы, опираясь на определение материи как объективной реальности (в отличие от понимания материи как совокупности тел или веществ, которое, конечно, явно недостаточню): «... основной признак материи, ее объективная реальность, присущ спинозовскому пониманию ее» [2]. Впрочем, В. В. Соколов, как это видно уже из общей структуры его книги, несколько ограничивает атеистический пафос спинозизма, находя его в гораздо большей степени в спинозовской

критике и в его этике, чем в онтологии. Пантеистический генезис материализма Спинозы привел, в глазах автора, к определенной пантеистической ограниченности и самого спинозовского атеизма. Между тем, велика ли была эта «ограниченность» именно у Спинозы?

1 Ibid., str. 382.

2 В. В. Соколов. Философия Спинозы и современность. Изд-во МГУ, 1964, стр. 204; ср. стр. 209.

Нам представляется, что «пантеизм» зрелого Спинозы едва ли был более, чем лишь внешней оболочкой его атеистического мировоззрения. В формуле «*deus sive natura*» мы видим характерное для условий, в которых жил Спиноза, средство возвеличения природы. Спиноза передал субстанции, т. е. материальной природе, многие из тех качеств, которые религия неосновательно приписывала личному божеству: это безграничная мощь, бесконечность во времени и пространстве, вездесущность, неисчерпаемость содержания, неотвратимость действий и т.д. Таким образом,

Спиноза совершил великую экспроприацию божественных атрибутов, возвратив те из них, которые действительно имеют реальные основания, подлинному, их «владельцу», т. е. вечной и всемогущей природе, и тем самым свидетельствуя о незыблемой прочности естественного порядка вещей.

Частичную экспроприацию божественных атрибутов совершил Юм. В ряде отношений эта экспроприация шла довольно далеко: отрицая всякую возможность личного общения с богом, культ, бессмертие души и загробную жизнь,

Юм не только обесценил христианство [1] и многие другие вероучения, но и пошел дальше, чем пантеисты (допускавшие посмертное «безличностное» слияние с богом) и деисты (допускавшие нередко личностный характер божественной первосущности). Однако Юм сохранил за богом один из самых существенных атрибутов — сверхъестественное могущество, либо бесконечно возвышающее его над природой, либо позволяющее ему занимать особое положение в ее средоточии. Тем самым Юм проводил мысль о сомнительности объяснения естественного порядка

вещей из него самого, т. е. оказывал косвенную услугу религии.

1 Вспомним слова М. Лютера: «Если вы не верите в загробную жизнь, то я и гроша ломаного не дам за вашего бога!».

Вывод из сказанного таков, что Юм объединил деистическую и пантеистическую позиции в понятии абстрактной религии, фиксирующий тот минимум религиозной веры, который сохраняется, по его мнению, в ней, несмотря на достигнутый и возможный в дальнейшем

прогресс эмпирического знания [1]. Это как бы тот последний рубеж отступления религии под напором науки, который она удержит во что бы то ни стало и не отступит от него. И именно Юм, критик религии, указывает на этот рубеж и узаконивает его существование! Это противоречиво, но не более, чем противоречив замысел употребить агностицизм в качестве средства очистки науки от домыслов, а философии — от необоснованных спекуляций. Результат, к которому пришел Юм, был для него неизбежен. В XIX в. он был повторен рассуждениями Г. Спенсера о

«Непознаваемом», а в XX в. аналогичными соображениями Б. Рассела о неизбежном господстве религиозных представлений в сфере неизвестного для науки, хотя эта сфера и не остается постоянной [2].

Так Юм, начав за здравие, кончил за упокой. Критика христианства и других «народных (popular)» религий завершается у него оправданием религии. Отбросив моральное обоснование религии, он сам же принял космологическое ее обоснование, пусть в усеченной и расплывчатой форме. Мало того, и в области морали конфликт природы и религии заканчивается у него до

некоторой степени их примирением. В примечании ко второму тому «Истории Великобритании» Юм, обвиняя религиозных фанатиков в том, что они извращают (degenerate) самые хорошие учреждения и вызывают мятежи и революции, пишет в то же время, что «подлинная задача религии — реформировать жизнь людей, очищать их сердца, стимулировать все моральные обязанности и обеспечить послушание законам и гражданским властям» [3].

1 Интересно заметить, что абстрактная высшая сила, существование которой допускает

Юм в своей «естественной» религии, примерно так же далека от человека, как у Спинозы субстанция «удалена» от модусов. Не удивительно, что в эссе «О самоубийстве» Юм приравнивает человека, стоящего перед лицом необъятного космоса, к ничтожной устрице.

2 С этими соображениями Б. Рассела связан взгляд его на философию как на пограничную, переходную область между наукой и религией. В то же время, как и Юм, он совершенно определенно высказывается против христианской и любой из существующих догматических религий в их конкретности (см. Б.

Рассел. Почему я не христианин. М., ИЛ, 1958).

3 «The History of Great Britain, under the House of Stuart., by David Hume, esq.», vol. II. London, MDCCLIX, p. 448.

266

Смирненное неведение
онтологических тайн природы,
принятое Юмом, совсем недалеко
ушло от благочестивого смирения
церковных ортодоксов перед
«неисповедимыми путями
господними...». В то же время в
повседневной жизни воззрения Юма
не ставят никаких запретов и

ограничений, которые сдерживали бы джентльмена капиталистического общества в его стремлениях к преуспеванию и выгоде: в религии, которая ему предлагается, нет ни веры в загробную жизнь и чудеса, ни специфических религиозных обязанностей, нет того бога, которого следует бояться и к которому надлежит обращаться с молитвами и приносить дары, нет воздаяний и откровения свыше. О такой позиции в вопросах веры Ф. Энгельс писал, что «мы живем так, как будто бы эта жизнь и есть наша единственная жизнь, и не беспокоимся о вещах, которые выше нашего разума».

Короче, практика этого скептицизма в точности повторяет французский материализм; но в области метафизической теории он остается при своей неспособности к окончательному разрешению вопроса» [1].

Было бы неточностью понимать слово «повторяет» в этом высказывании молодого Энгельса буквально. Ведь не в меньшей мере Юм «повторяет» и Ф. Бэкона, замечание которого он сам же привел: в небольшой дозе философия делает людей атеистами, а в большем объеме — вновь возвращает к религии. Бичуя и осмеивая

моральные последствия традиционных вероучений, Юм надеется, что его «естественная» религия сможет привести к благотворным моральным последствиям. Поэтому историк философии Фалькенберг назвал Юма разрушителем и одновременно восстановителем деизма. Действительно, абстрактная религия Юма по своему понятийному багажу соответствует взглядам деистов на религию как на вид философии, а на религиозное мышление как на философствование о религии. И в отличие от многих просветителей, для которых деизм был ступенькой

от религии к атеизму, Юм через свою абстрактную религию примиряется, пусть также в весьма «абстрактной» форме, с теми, кого первоначально опровергал [2]. Приведенные

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 601—602.

2 Мы не можем согласиться с Анной Гохфельд, которая в своей упомянутой нами выше статье считает, что окончательный вывод Юма о возможности существования какой-то высшей силы уже не является религиозной гипотезой (см. A. Hochfeldowa. Op. cit., str. XLIX).

выше слова Филона о том, что путь к христианству лежит через скептицизм, звучат теперь пусть как преувеличение, но отнюдь не как ирония или как неискренняя, маскирующая оговорка. Хотя это и не развернутая декларация о возвращении блудного сына в лоно ортодоксии, но уже признание возможности вполне добрососедского сосуществования с ней.

Агностик Юм не занимался оправданием христианства как доктрины, но он оправдал попытки христианских богословов эту доктрину защищать. Оправдание

состояло в истолковании основ христианской религии как одного из вариантов объяснения «изначального принципа порядка» и его отношения к миру. В полной мере можно теперь оценить значение слов Юма в «Трактате...»: «Итак, если моя философия ничего не прибавляет к аргументам, защищающим религию, то я, по крайней мере, могу утешиться мыслью, что она ничего от них и не отнимает, и что все остается совершенно в том же положении, как и раньше» [1]. Приблизительно такова была и позиция «умеренного» деиста Адама Смита с той, впрочем, разницей, что он гораздо более, чем

Юм, опасался конфликтов с духовенством и всячески избегал их.

Согласно этой позиции, теология поставлена под сомнение, но религиозная вера сохраняется навсегда. Сожительство разных концепций веры узаконивается в духе своеобразного интеллектуального и эмоционального фри-треда. Наука и религия — каждая имеет свою область деятельности и не должны посягать друг на друга. Такое решение религиозной проблемы Юмом и Смитом вело через английских позитивистов XIX в. к взглядам Витгенштейна, Карнапа и Уисдома. У Юма и позитивистов

«общее здесь заключается в том, что на религию возлагается миссия, якобы от науки совершенно независимая и наукой не выполняемая. Позитивизм, следуя Юму, выступил в неблагоприятной роли защитника и охранителя религиозной веры, предоставляющего ей свободу действий на обширной территории, им же для нее услужливо расчищенной» [2].

1 Т, стр. 231.

2 И. С. Нарский. Очерки по истории позитивизма. М., Изд-во АН СССР, 1960, стр. 54.

В своем анализе религиозных проблем Юм поступил с богом примерно так же, как он поступил с внешним миром в теории познания: источил ржавчиной сомнения в самой теории, но оставил навечно здравствовать в житейской практике. Пусть лично сам, субъективно, Давид Юм верил в существование внешнего мира «гораздо больше», чем в существование бога, — воздействие всей совокупности его взглядов на читателей распространялось по линии признания за миром и богом «равных прав».

И именно такого воздействия Юм желал, видимо, хотя и не писал об этом желании со всей четкостью, в отношении более или менее «простонародных» умов. Сближаясь в этом пункте с атеистом Гоббсом, Юм считал свои размышления о религии слишком опасной пищей для народа.

«Просвещенный» джентльмен может себе позволить вольномыслие, но народ, пойдя по этой стезе, быстро придет к неповиновению и бунтарству. Вот что страшит буржуа Юма. Тем самым он оправдывал религию как средство духовного обуздания народных масс. Такая позиция вполне устраивала

английскую буржуазию, но она в принципе не приемлема для революционного пролетариата. Именно ее заклеил В. И. Ленин как «мещанскую, филистерскую, трусливую терпимость» к религии [1].

1 См. В. И. Л е н и н. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 129.

Вышесказанное не означает, разумеется, что взгляды Юма на религию во всей их совокупности были приняты господствующими классами Англии XVIII в. с восторгом. Выше уже говорилось об отношении к Юму со стороны

шотландских церковников. Они поносили Юма как «деиста» и «безбожника», потрясателя основ религиозности и добропорядочности. Для многих буржуа традиционная англиканская церковь и слегка подправленный католицизм были куда спокойнее и удобнее, чем отвлеченные искания Юма.

Несколько особенно ретивых ханжей, защитников «традиций», настойчиво преследовали Юма, распространяя против него довольно резкие памфлеты. Особенно усердствовал Уильям Уорбэртон (Worburton, 1698 — 1779), который

всячески пытался воспрепятствовать публикации «Естественной истории религии». Он ознакомился с ее текстом еще до выхода в свет сборника «Four Dissertations» и потребовал от издателя А. Мил-

268

ляра, чтобы он отказался от ее публикации. В письме к Милляру от 7 февраля 1757 г. он пугал его тем, что Юм, как и лорд Болингброк, заменяет религию «натурализмом, т. е. разновидностью атеизма». Попутно Уорбэртон характеризовал Юма как «самого безнравственного (wicked) человека». Когда это

сочинение все же увидело свет, Уорбэртон выпустил анонимный памфлет (1757), выдержанный в истерических тонах. Бичевали «атеизм» Юма Андерсон, Герд, а также другие фанатики, которые угрожали «заклятому врагу христианства» отлучением от церкви.

Но до самых крайних эксцессов не дошло. Это особенно видно, если сравнить судьбу Юма с злоключениями Д. Пристли. В «Письмах к философскому неверующему» (1780) Пристли критиковал некоторые возражения против религии из тех, которые

имелись в «Диалогах...» Юма, но сам встретил со стороны церковников лютую ненависть: духовенство натравливало на него всякий сброд и вынудило в 1791 г. бежать в Америку. Томас Рид заявил, что обнародует свое «Исследование о человеческом духе», направленное против «Трактата...» Юма и в защиту поколебленной им, Юмом, религии, но, вопреки ожиданиям, «Исследование...» оказалось довольно умеренным по тону. Не без оснований Юм в «Автобиографии» смог написать, что политические и религиозные партии «как бы

сдерживали по отношению ко мне свой обычный фанатизм» [1].

Как бы то ни было, во взглядах Юма на религию было очень много такого, что подымалось над уровнем затхлого традиционализма и если и не утверждало в полной мере атеизм, то очень сильно расшатывало теистические доктрины. Хотя антиклерикализм Юма был менее активен, чем у Вольтера, все же он сыграл в Англии аналогичную роль, расшатывая оставшиеся от феодальной эпохи догмы и идеологические традиции [2].

1 О, стр. XI.

2 Убедительно подчеркивая
радикальные стороны в отношении
Юма к религии, польская
исследовательница Анна Гохфельд в
упомянутом ее предисловии к
изданию: D. Hume. Dialogi o religii
naturalnej. Naturalna historia religii
(Warszawa, 1962) — приходит, по
нашему мнению, к весьма спорному
заключению, что в этом вопросе Юм
оказывается на пороге материализма
(«натурализма»), поскольку его
допущение о существовании высшей
силы можно интерпретировать как
тезис о всеобщности действия
материальной

В § 2 главы 1 этой книги говорилось о том, как взгляды Юма приняли французские материалисты. Но и в далекой России Д. С. Аничков, первый светский историк религии, в своем «Рассуждении из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» (1769) обнаруживает знакомство с работой Юма по истории религии, вышедшей в свет за двенадцать лет до этого [1]. Особенно примечателен первый раздел «Рассуждения...», где «боготворение» выводится из страха людей перед опасными для них силами природы: «... подлинно страх

и воображение были первые источники толикого многобожия... страх первых в свете произвел богов» [2]. Своим скептическим отношением к религии Юм повлиял и на докритического Канта, написавшего «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). Тем более не осталось без последствий аналогичное воздействие Юма на Д. С. Милля, как это отмечает югославский исследователь Г. Петрович, автор книги «От Юма до Айера».

Но самое важное состоит в том, что в критике религии Юмом немало ценного и полезного усматривал

Карл Маркс. Еще в докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (1839—1841) Маркс в качестве своего союзника в борьбе за эмансипацию философии от религии привлек антиклерикализм Юма [3]. Разумеется, революционный демократ, а тем более идеолог пролетариата не мог пойти с таким союзником рука об руку далеко. Но на первых порах, когда перед Марксом стояла задача решительно размежеваться с реакционными романтиками и пиетистами, «хранителями устоев»,

всеразъедающий скепсис Юма мог сослужить полезную службу. На даль-энергии, проявляющей себя как в феномене человеческого мышления, так и в процессах размножения животных, произрастания и гниения растений и т.д. (см. А. Hochfeldowa. Op. cit., str. XLIX, LIII). Рассуждать так, как А. Гохфельд, значило бы считать, что в «Диалогах...» агностик Юм начал преодолевать свой агностицизм. Но гораздо больше оснований, как мы видели, для противоположного вывода.

1 Ср. И. П. В о р о н и ц ы н. История атеизма, вып. IV. М , 1929, стр. 220.

2 «Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века», т. 1. М., Соцэкгиз, 1952, стр. 119 и 121.

3 См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произв. М., Госполитиздат, 1956, стр. 24.

270

нейших этапах идеологической борьбы юмов скепсис оборачивался в вопросах религии уже иной, враждебной к атеизму и к духовной эмансипации вообще, стороной. Философия Юма была несовместима не только с идеологией революционного демократизма, но и

с буржуазным Просвещением, что сказалось довольно быстро.

Но К. Маркс не оставлял без внимания ни одной идеи, которая могла так или иначе пригодиться в освободительной борьбе. В 1842 г. после прочтения книги Л. Фейербаха «Сущность христианства», молодой Маркс задумал исследовать вопрос об отражении сущности христианской религии в искусстве в связи с проблемой возникновения религии вообще, с тем чтобы дать развернутую критику философии религии Гегеля и сделать новый, после Л. Фейербаха, шаг в выявлении истоков религиозного отчуждения. К

этому времени относятся выписки Маркса из книги французского писателя лингвиста и историка Шарля де Бросса «О культе богов-фетишей, или сравнение древней религии Египта с современной религией негров» (1760).

«Естественная история религии» появилась во французском переводе в 1759 г. (она была издана в Амстердаме) и произвела на де Бросса большое впечатление. В свое сочинение он внес основные идеи из исследования Юма, многие примеры и даже ссылки на те же самые места в произведениях античных авторов. Иногда почти буквально де Бросс

выписывает из работы Юма чуть ли не целые абзацы [1]. И лишь в одном месте де Бросс глухо упоминает о «знаменитом иностранном писателе», которому он «отчасти» обязан своими выводами.

1 В особенности во 2 и 3 частях книги де Бросса. Некоторые его формулировки, например, о том, что абстрактные религии могли появиться только позднее, чем примитивные, фетишистские, в соответствии с тем, что земледелие возникло раньше, чем геометрия, но не наоборот, а также о невозможности обратной эволюции религии от монотеизма к фетишизму

и др., дословно повторяют высказывания Юма.

В работе Юма отсутствовали какие-либо разграничения между наделением тех или иных предметов душою, их обожествлением и поклонением им. Юм не проводил определенных различий между анимизмом и фетишизмом, а под «политеизмом» имел в виду как относительно абстрактное многобожие, так и религиозное поклоче-

ние животным, растениям, неодушевленным предметам и т.д. Но мысли Юма об «олицетворении» предметов первобытными людьми на зачаточной стадии политеизма привлекли пристальное внимание Шарля де Бросса, они как нельзя кстати оказались для разрабатываемой им концепции фетишизма (де Бросс первый ввел в обращение сам этот термин, придав ему широкое значение, хотя слово «фетиш» было принесено в Европу еще в XV веке).

Заинтересовался этими идеями и молодой Маркс. Он принялся за предварительный сбор материалов и

сделал, в частности, ряд извлечений из книги де Бросса, которые составили так называемые «Боннские тетради» Маркса [1]. Приходится сожалеть, что обстановка не благоприятствовала осуществлению задуманного труда [2]. В дальнейшем Маркс, будучи отвлечен более важными и неотложными задачами, не смог реализовать этого своего замысла и не создал развернутого исследования проблем происхождения религиозных верований. Но в принципиальной своей части эта задача была разрешена попутно при анализе проблем религиозного

отчуждения в сочинениях К. Маркса «К европейскому вопросу» и «Капитал», а также в работах Ф. Энгельса «О первоначальном христианстве», «Бруно Бауэр и раннее христианство» и «Анти-Дюринг», в совместной их работе «Немецкая идеология» и других произведениях основоположников диалектического и исторического материализма. Что касается собранных материалов по фетишистской и политеистической стадиям религии, то их отзвук чувствуется в ряде писем Маркса 1842 г. Так, в письме к Руге от 20 марта он писал: «Замечательно, что

низведение людей до уровня животных стало правительственной верой и правительственным принципом. Но это не противоречит религиозности, так как обоготворение животных — это, пожалуй, наиболее последовательная форма религии, и скоро, быть может, придется говорить уже не о религиозной антропологии, а о религиозной зоологии» [3]. Кроме

1 MEGA, I. Abt., Bd. I, Hbd. II.

2 Маркс писал Арнольду Руге 5 марта 1842 г.: «При внезапном возрождении саксонской цензуры совершенно невозможно будет, очевидно, напечатать мой «Трактат о

христианском искусстве»...»
(К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 27,
стр. 356).

3 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних
произв., стр. 243.

272

того, Маркс использовал эти
материалы в той или иной мере в
своих публицистических работах.
Так, его статья «Дебаты по поводу
закона о краже леса» (октябрь 1842
г.) кончается остроумным
сопоставлением
частнособственнических страстей
депутатов рейнского ландтага с
фетишистскими представлениями

аборигенов острова Кубы. Это, пожалуй, было первое приближение Маркса к концепции товарного фетишизма.

Конечно, не «Естественная история религии» Юма, но «Сущность христианства» Фейербаха сыграла существенную роль в становлении материализма и гуманизма Маркса и Энгельса. На ограниченность той роли, которая была присуща Юму в критике религии, К. Маркс указывал впоследствии, когда он делал выписки из «Истории Англии» Юма. Основоположник научного коммунизма охарактеризовал Юма как «сторонника национал-

либерального «культуркампфа» на английской почве [1], т. е. похода буржуазных либералов против религии и церкви с ограниченно просветительскими, далекими от политики целями.

В современной нам Англии лучшие представители свободомыслящей буржуазной интеллигенции не смогли пойти в критике религии дальше Юма. Не выходит за пределы юмистской критики религии и церкви и современный нам английский продолжатель линии Юма в философии, крупнейший скептик XX в. Бертран Рассел, антихристианские статьи которого П.

Эдвардс аттестовал как «наиболее яркое изображение позиции свободомыслящего [человека] со времен Юма и Вольтера» [2]. Агностицизм Рассела пришел в неизбежное столкновение с критикой им христианства, мешая полному устранению того, что этой критикой отрицалось, а именно потусторонних сил, не подвластных компетенции философии и науки.

1 Архив Маркса и Энгельса, т. VII, стр. 366.

2 Предисловие к кн.: B. Russell. Why I am not a Christian? London, 1957, p. V.

Другие пошли назад, по пути не только примирения, но и заключения сердечного альянса с религией. Таковы эпигоны английского неопозитивизма, вроде лингвистического аналитика Д. Уисдома в Кембридже. В статье «Боги» (1944) он занялся апологией религии при помощи различных и, в общем, неновых психологических

273

аргументов [1]. Для него, а в еще большей степени для Брейтвейта, религиозная проблема сводится к оправданию религии, обоснованию ее неизбежного якобы торжества в

человеческом сознании. В этих взглядах получил свое отражение тот простой факт, что английской буржуазии XX в. обойтись без «спасительного» якоря религиозных иллюзий еще более трудно, чем в XVIII в., во времена Давида Юма.

Однако до сих пор в некоторой части марксистской литературы встречаются утверждения, будто позитивизм и агностицизм представляют собой весьма действенную и достаточно последовательную критику религии. Наиболее часто такое мнение высказывают в отношении неопозитивизма. Очень характерна в

этом отношении статья Яна Сикоры «Реабилитация или научная критика?». Он считает, что характерная для неопозитивизма квалификация религии как совокупности утверждений и эмоций, находящихся за пределами науки, не способствует оправданию религии. «Самое большое, это по сути своей — сомнительное подкрепление и, наверняка, не такое, какого ожидает религия» [2]. Аналогично рассуждает и 3. Цацковский, утверждая, что неотомизм с «абсолютной враждебностью» относится к неопозитивизму [3]. Но это неверно

фактически, потому что многие католические историки философии, такие, например, как Ф. Коплестон и М. Чарльзуорт, считают ныне, что характеристика теологии как совокупности вненаучных утверждений вполне приемлема для верующих, поскольку религия и теология будто бы «выше науки». Но, кроме того, это неверно и по существу позиции позитивизма и агностицизма в вопросе отношения к религии. Остановимся на этом подробнее.

1 См. J. Wisdom. *Philosophy and Psycho-Analysis*. Oxford, 1957, p. 168.

2 Jan S i k o r a. «Rehabilitacja» czy krytyka naukowa? «Studia filozoficzne», 1964, № 1, str. 68.

3 Cm. Z. Cackowski. Radziecka krytyka filozoficzna neopozy-tywizmu. «Studia filozoficzne», 1964, № 3, str. 150.

Я. Сикора изображает неопозитивиста Р. Карнапа поборником атеизма. Известно, что атеистами считали себя и позитивист Э. Мах и полупозитивист-полуматериалист В. Оствальд. Хорошо известна также враждебность скептика Б. Рассела и экзистенциалиста

Ж.-П. Сартра к христианству, которая, безусловно, не менее искренности, чем аналогичная враждебность к ней со стороны Д. Юма. Но, во-первых, индивидуальные примеры не доказательство, поскольку им противостоят диаметрально противоположные примеры: позитивисты О. Конт и Г. Спенсер более чем красноречиво поддерживали в своих учениях религиозные идеи. Во-вторых, и это самое главное, — дело не в личных симпатиях и антипатиях отдельных позитивистов к религиозной вере или к какому-либо определенному

вероисповеданию, а в самом содержании позитивистско-агностической позиции. Именно так В. И. Ленин подходил к анализу связи позитивизма и религии, когда в разделе труда «Материализм и эмпириокритицизм» под названием «Куда растет эмпириокритицизм?» показал, чего на деле стоят рассуждения И. Петцольда и некоторых других махистов об их «нейтральном» якобы отношении к спору религии и атеизма и о занятой будто бы в этом споре «средней» позиции. Именно ленинской методологии мы и стремились следовать в аналогичной проблеме

агностического псевдоатеизма Юма. Проблема эта была нами рассмотрена в данной главе, а о продолжателях линии Юма шла речь в нашей книге «Очерки по истории позитивизма». Есть, однако, еще один вопрос, а именно о социальной функции псевдоатеизма вообще как направления в буржуазной мысли, далеко выходящего за рамки агностических ее вариантов.

В довольно отчетливой форме псевдоатеизм сложился первоначально у ряда философов ницшеанского толка. Таким образом, не только мнимый рационализм агностиков, но и иррационализм

предимпериалистической эпохи
оказался колыбелью псевдоатеизма.
Каков же был характер последнего?
Реакционный «атеизм» ницшеанцев,
подхваченный затем
представителями фашистской
«философии мифов», был направлен
не на то, чтобы опровергнуть
иллюзорное обожествление
человеческих потенций, которые
религия отнимает у людей и
передает вымышленному божеству.
Смысл этого псевдоатеизма
заключался в полном отрицании
самых этих потенций и в стремлении
превратить человека в зверя, в
котором кипят поистине дьявольские

силы (злоба, стремление к разрушению, воля к власти и т. п.). Эта тенденция, в особенности характерна для немецкой фи-

275

лософии конца XIX в. — первой половины XX в., вела к формированию своеобразного варианта религии — не с богом, но с безличной и чуть ли не дьявольской силой в качестве главного ее объекта, чему сопутствовало обожествление «вождей».

В этой связи «атеизм» современных агностиков и позитивистов, как бы они ни иронизировали по поводу

ненаучности и нетеоретичности религиозных эмоций, оказывается в конечном счете невольным союзником всякой религии (неважно, с богом или дьяволом в качестве главной персоны), которая получает с их стороны оправдание, если хоть одному ее потребителю доставляет удовольствие. И эта линия апологии религии невольно была намечена уже Юмом, несмотря на все его субъективно вполне искренние инвективы против христианства и суеверий.

Весьма характерна судьба авторского предисловия ко II тому «Истории Англии», в котором утверждалось,

что один из уроков истории состоит в том, что религия всегда приносила лишь вред, хотя и можно представить себе, что некая «идеальная» религия, проповедуемая «идеальными» священниками, могла бы, абстрактно говоря, приносить моральную пользу. Когда оказалось, что это предисловие напечатать не удастся, Юм капитулировал перед требованиями буржуазных филистеров. Перередактировав часть этого предисловия в духе рассуждений Клеанта из «Диалогов о естественной религии», он использовал ее как примечание во II главе третьего раздела II тома

«Истории Англии»: в этом примечании шла уже речь как о вполне реальной задаче о том, что благочестивые служители церкви могут принести большую пользу, благотворно влияя на души людей. А резкому утверждению из другой части предисловия о том, что фактически религия на протяжении всей истории никогда не приносила пользы людям, пришлось в виде реплики Филона (в середине XII части «Диалогов») еще очень долго лежать в книжном столе философа в ненапечатанном виде.

VII. УЧЕНИЕ ОБ АФФЕКТАХ И МОРАЛИ

«Мораль — это предмет, интересующий нас превыше всех прочих» [1], — так писал Юм в «Трактате о человеческой природе». Действительно, две трети этого труда посвящены исследованию моральных проблем. Сам подзаголовок «Трактата...» свидетельствует о том, что в их решении его автор видел свою главную задачу. Высказывались даже мнения, что он правильнее поступил бы, если бы назвал все свое

исследование трактатом о поведении людей и их моральных взглядах [2]. Но невозможно согласиться с Н. Кемп Смитом, что главенство этической проблематики в творчестве Юма было столь значительным, что его теория познания — не более как лишь созданная впоследствии надстройка над учением о морали [3]. Э. Глейт справедливо указывает на малую обоснованность такого мнения, связанного с преувеличением влияния взглядов моралиста Ф. Гетчесона на Юма, тогда как факты говорят о том, что отнюдь не в меньшей мере на шотландского

третьей книг (N. K. Smith. Op. cit., p. 161).

277

ли воззрения Локка и Беркли [1]. Во всяком случае нет сомнения, что вторая книга «Трактата...», исследующая вопрос об эмоциях, играет вспомогательную роль, является своего рода введением к третьей книге, непосредственно посвященной этике.

Очевидно, что для анализа этических воззрений Юма должны быть привлечены также «Второе Inquiry» и «Исследование об аффектах».

Немало важных соображений можно извлечь и из обоих его сочинений по вопросам религии. Поскольку Юм рассматривал этику как фундамент политики, то в «Истории Англии», этой своего рода прикладной политике, обнаруживается дополнительный источник суждений Юма о морали.

Своей этической теории Юм предпослал рассмотрение эмоций и актов воли. Если в первой книге «Трактата...» Юм исследовал впечатления и идеи внешнего опыта, то во второй перешел к анализу впечатлений и идей рефлексии. Данный анализ он разворачивает в

русле строгого, как ему казалось, детерминизма. Это объясняется тем, что он намеревался построить свою этическую теорию как науку о детерминированных явлениях, а значит несовместимую с допущением у человека свободной воли [2]. Мы отмечали, что Юм, критикуя понятие причинности, вступил в противоречие с собой, безоговорочно приняв существование каузальных зависимостей в психике. Теперь же, когда мы, вслед за Юмом, вступаем на почву этической проблематики, следует заметить, что в ее рамках он поступает достаточно последовательно, основываясь на

принципе необходимого
возникновения ассоциативных связей
в психике под воздействием внешних
впечатлений. Впечатлениям и идеям
сопутствуют эмоции одобрения или
неодобрения, из этих эмоций
возникают мотивы поступков,
мотивы же детерминируют волю
человека. А последняя может быть,
по Юму, свободной только в том
отношении, что человек в состоянии,
если того пожелает, воздержаться от
действий, намеченных его же
предшествовавшим решениям (Юм
закрывает глаза на то, что и это
«воздержание» чем-то
детерминировано).

1 Alfred B. G l a t h e. Hume's theory of the Passions and of Morals. A Study of Books II and III of the «Treatise». Berkeley and Los Angeles, 1950, pp. 3—15.

2 LT, II, p. 120.

278

Базируя свою этику на психологии аффектов (passions), Юм полагал, что тем самым он воздвигает ее на действительном индуктивно-эмпирическом фундаменте, чему поручено избранная им методология, чуждая будто бы всему спекулятивному [1]. В качестве такой методологии он использовал свой

ассоциативный принцип, действующий в сфере эмоций несколько иначе, чем в сфере впечатлений-ощущений и производных от них идей. Эмоции ассоциируются преимущественно не по временным и пространственным признакам, но по сходству (в том числе по сходству с отрицательным знаком, т. е. по контрасту). Горе, например, может вызвать эмоцию гнева, а гнев возбуждает зависть, которая в свою очередь вызывает желание зла иному, более счастливому, чем данный человек, субъекту. С другой стороны, чужое горе по контрасту может вызывать

радость. Оказанное нельзя, впрочем, понимать в том смысле, будто пространственные и временные соотношения совершенно не влияют на эмоциональные ассоциации. Юм ссылается на случаи, в которых отсутствие пространственной, например, смежности тормозит появление тех аффектов, которые в случае ее наличия появились бы наверное. Характерен пример, приводимый самим Юмом: одна политическая партия ненавидит другую внутри своей страны, но с готовностью призывает себе на помощь недружественные силы из иных, сравнительно удаленных стран

(имеется в виду, что пространственная удаленность ослабляет ненависть). Особенность ассоциирования эмоций, эмпирически подмеченную, Юм усматривал также в том, что эмоции соединяются, не только складываясь и накладываясь друг на друга [2], но нередко и смешиваясь в нечто неразличимое и притом новое, а под влиянием привычки и воображения могут взаимно усиливать друг друга.

1 WM, p. 243.

2 Впрочем, и ассоциативное «сложение» у эмоций отличается, по Юму, своеобразными особенностями: так, перемена мест

слагаемых страстей изменяет
результат (LT, II, р. 64).

Но в ассоциативной трактовке Юмом
эмоциональных явлений
эмпирического содержания не
больше, чем необоснованных
допущений. В действительности,
ассоциативный механизм для
объяснения движения аффектов не
менее узок и недостаточен, чем и для
объяснения смены психических
состояний вообще. Мало того, он еще

279

более узок, чем в случае
впечатлений-ощущений и

соответствующих им идей, так как эмоциональная жизнь личности, а тем более ее моральные переживания несут на себе печать общественно-классовых отношений. Указанный изъян в методе исследования Юмом эмоций остался бы в том случае, если бы он попытался, наподобие Гартли и Пристли, вскрыть физиологическую подоплеку ассоциаций. Поскольку же этого Юм, оставаясь верным феноменализму, не делал, то его «эмпиризм» в изучении эмоций оказывается еще более скудным и поверхностным, чем это только что было отмечено выше.

При общей оценке учения Юма об эмоциях и морали нельзя, разумеется, пройти мимо того, что оно носит светский характер, свободно от какой-либо религиозной аргументации (чего не избежал Локк), а в некоторых отношениях даже враждебно религии. Однако феноменализм Юма помешал и его учению о морали сыграть последовательную антирелигиозную роль.

Это было следствием и того, что один из главных мотивов этики Юма шел вразрез с прогрессивной для XVIII в. тенденцией Просвещения, — рационализировать принципы

морали, выводя их из требований человеческого разума. Взгляды Юма более или менее согласовывались с подчинением разума чувствам в эстетике Руссо и с растворением его в ощущениях в теории познания Гельвеция, но в этике они приходили в прямой конфликт с той оптимистической уверенностью в лучезарном здравомыслии ничем не скованного человеческого разума, в мудрости строя природы и в достижимости гармонического соответствия их друг другу, что было одной из черт французского Просвещения. Впрочем, и в теории познания нельзя, разумеется,

затушевывать существенное различие: гносеологический сенсуализм французских просветителей был недостаточно согласован с их рационализмом в понимании морального значения законов природы, но он отнюдь не был направлен против разума, юмов же «эмоционализм» ополчился на разум и в теории познания и в этике. Разум бессилён в вопросах морали — таково мнение Юма. «Разум совершенно не активен и никогда не может быть источником столь активного принципа как совесть, или чувство морали» [1].

1 LT, II, p. 167.

Приведенная мысль подробно развивается Юмом в «Первом дополнении» ко «Второму Inquiry». Он утверждает здесь, что моральная оценка — дело не суждения, но «сердца», «активного чувствования» [1]. В этом смысле моральный «вкус» почти то же самое, что и вкус эстетический, они оба выходят за пределы юрисдикции разума [2]. Впрочем, в юмовом понимании то, что подразумевают под «разумом» как участником моральных суждений, есть в действительности лишь разновидность эмоций, но

лишь более спокойных и упорядоченных, чем страсти. Таким образом, повторяется примерно то, что в I томе «Трактата...» Юм ранее учинил с «разумом» как познавательной способностью. «Под разумом, — пишет он теперь, — мы понимаем аффекты того же рода, что и выше (страсти. — И. Н.), но действующие более холодно и не причиняющие смятения в душе...» [3].

Антирационализм в учении об аффектах закрывал Юму путь к наиболее смелым и прогрессивным суждениям о религиозной этике. Полезно в этой связи сопоставить

взгляды на соотношение аффектов и разума у Юма и Спинозы. Юм относил к моральным «чувствованиям» (feelings) не только собственно моральные переживания и «разум», но и некоторые процессы воли (к числу «чувствований» он отнес влечение и отвращение): волю он истолковал как особое «внутреннее впечатление» при производимых человеком действиях. Спинозовское же отождествление волевых процессов с рассудочными, а рассудочных — с аффективными протекало в русле истолкования самих аффектов как «идей», т. е. понятий.

Спиноза

интеллектуализировал психическую жизнь человека, Юм же растворяет все интеллектуальное в эмоциональных порывах. Спиноза искал путь к человеческой свободе, Юм же, наоборот, низводит человека до состояния полной покорности своей «природе». С его точки зрения, разум не в состоянии бороться с аффектами, а тем более добиться над ними преобладания. Он может лишь уяснить человеку те цели, к которым его ведут аффекты, предупредить против ориентации на несуществующие объекты, упростить путь к достижению реальных целей,

поддержать чувство симпатии в его борьбе против аф-

1 WM, p. 372.

2 LT, II, p. 277.

3 GT, II, p. 214.

281

фектов эгоизма, а значит несколько «смягчить» (touch) последние и т.д. [1].

От Э. Шефтсбери (1671—1713) через Ф. Гетчесона (1694— 1746) была воспринята и развита Юмом идея, что моральные характеристики проистекают отнюдь не из разума, но из чувства [2]. Эта идея проводилась

Шефтсбери, например, в его «Исследованиях о добродетели или достоинстве» (1709), а Гетчесоном в «Исследовании происхождения наших идей прекрасного и добродетельного» (1725). Норман Кемп Смит в своей книге о Юме (1941) подробно перечисляет факты, говорящие о влиянии Гетчесона на Юма в этом (и других) отношении (в русской философской литературе эта проблема освещалась Н. Д. Виноградовым, 1905). Приписывая моральным оценкам и мнениям импульсивный, нерациональный характер, Юм, естественно, должен был ответить на вопрос об источнике

их качественной определенности. Он ссылается как на источник морального облика человека на «вкус и чувствования (taste and sentiment)», а их конечную причину видит в «специальном устройстве и конституции человеческого рода» [3]. Возникает вопрос, какими именно различиями в природе людей определяются различия в моральных характеристиках, но еще раньше нужно выявить основания для различения между самими моральными характеристиками.

Естественно отметить, что эти основания — в различиях между самими поступками людей. Юм

понимал, что различия между поступками отчасти проистекают из несходства между ситуациями, в которые люди попадают. В остальном же характер поступков определяется моральными (или поддающимися моральной оценке) мотивами, которыми в своих действиях руководствуются люди. Юм в своей этике, как и Кант после него, сосредоточил внимание на анализе именно мотивов поступков, а

1 Чужды Юму и интеллектуалистические мотивы в этических теориях С. Кларка (1675—1729) и У. Уолластона, носивших на

себе печать картезианского влияния (см. Н. Д. Виноградов. Философия Давида Юма. Часть II. Этика Давида Юма в связи с важнейшими направлениями британской морали XVII—XVIII вв. М., 1911, стр. 97—109).

2 Сам термин «moral sense» был заимствован Юмом у Шефтсбери. О влиянии этики Шефтсбери на Юма см.: Th. Fowler. Shaftesbury and Hutcheson. London, 1882, pp. 166, 224—228.

3 WM, p. 238.

не самих поступков. Если говорить точнее, в центре его внимания оказываются даже не мотивы, но оценки людьми собственных мотивов поведения. Оценки эти трудно отчленить от соответствующих им мотивов, поскольку последние формируются с ними в органической связи, и их единство можно условно обозначить одним термином: «мотивация», т. е. оправдание поступков. Люди, по Юму, различаются с моральной точки зрения прежде всего именно мотивациями, отражающими их моральный характер.

Итак, Юма как моралиста интересовали не поступки, но лишь отношение людей к совершившимся или же возможным поступкам. Моральность оказывалась принадлежностью лишь субъективной установки людей. Юм убежден, что мотивации суть продукты не решений разума, но эмоций, осознанных переживаний; поэтому мотивации у Юма — это не суждения. Оценочные суждения — это нечто уже вторичное; люди с их помощью, с точки зрения Юма, стремятся убедить других людей, а отчасти и себя, что мотивы, в силу которых они поступили так, а не

иначе, справедливы, благородны и т.д. Таким образом, оценочные суждения производны от оценок мотиваций, служат их выражению, передаче и т. п., а для исследования оценок как таковых следует возвратиться к изучению самих эмоций, аффектов, страстей.

Эмоции и их соотношения, как мы уже отметили, детально описываются Юмом во второй книге «Трактата...». Мы найдем здесь много тонких наблюдений и интересных примеров. Огромный эмпирический материал был поднят Юмом с той целью, чтобы его эмоциональная концепция оценок

получила фактическое обоснование. Этой концепции дает весьма хвалебную характеристику польская исследовательница истории английской этики М. Оссовская: «Теория оценок Юма имеет, как мне представляется, в современной науке прочные позиции. Я не знаю противоречащих ей тезисов, которые не были бы основаны на каком-либо недоразумении» [1]. Думаем, что такая оценка концепции Юма неоправдана.

1 M. Ossowska. David Hume jako obserwator i kodyfikator życia moralnego. «Studia filozoficzne», 1963, № 1 (32), str. 137. Попутно заметим,

что другое польское исследование этики Юма (G. Gizycki. Die Ethik D. Hume's. Berlin, 1878) существенно устарело, так как опиралось на довольно узкий круг первоисточников.

283

Верно то, что моральные установки людей всегда более или менее сильно эмоционально окрашены. Верно и то, что именно мотивы поступков решают при этической квалификации последних. Но неверно, будто рассудочный момент отсутствует в моральной практике. Неверно, будто взгляды, оценки и

характеры людей не могут быть квалифицированы с точки зрения истинности и ложности именно как моральные явления. Неверно, будто поступки как таковые, в изоляции от непосредственных мотивов их совершения, находятся за пределами области моральных явлений.

Ведь сам Юм, как мы заметили выше, признает, что разум детализирует, делает более избирательными оценки и вообще реакции людей на морально значимые явления. Без помощи размышления было бы невозможно, а на это сам Юм закрывает глаза, прийти к выводу о превосходстве

общественных добродетелей над узколичным эгоизмом: апелляции Юма к чувству «симпатии» в III книге «Трактата...» вопроса не решают. Как бы ни были эмоциональны похвала или осуждение, они не только получают выражение в более или менее отчетливых суждениях, но и не могут существовать помимо их как элементы определенной совокупности моральных воззрений. Можно согласиться с тем, что моральные чувства как таковые образуют один из «слоев» социальной психологии, но не они входят в состав того фрагмента

социальной идеологии, который носит название этики, хотя формируются, в частности, и под воздействием последней. Без этических суждений не может быть никакого единства <в оценках поступков представителей одного и того же социального класса, тем более разделенных друг от друга пространством и временем, а без единства в оценках не может быть никакой этической теории (в том числе и теории Юма). Как доказано историческим материализмом, моральная позиция человека и делаемые им оценки морального свойства подлежат гносеологической

квалификации (как рационально истинные или ложные) с точки зрения соответствия или несоответствия их интересам данного класса, а в еще более фундаментальном смысле, — тенденциям дальнейшего прогрессивного развития общества [1].

1 Проблема гносеологической квалификации моральных оценок затронута ниже.

Наконец, моральные чувства и поступки людей находятся в гораздо более сложных соотношениях, чем это представлял себе Юм. Далеко не одно и то же, относится ли данное чувство к реально происшедшему или же только к возможному поступку. Оценка морального характера далеко не тождественна, когда общественное мнение имеет, например, дело с субъектом состоявшегося преступления против человечности или с тем, кто все же не решился на задуманный им акт. Если и исходить, заметим далее, из того, что моральным оценкам подлежат именно мотивы, то

неизбежно придется признать, что им подлежит и характер человека, с точки зрения свойственной ему той, а не иной мотивации. С этим Юм не спорит, но на этом нельзя остановиться: аналогичной оценке подлежат и сами поступки не только с точки зрения связанной с ними мотивации или морального характера, но и с точки зрения моральной значимости последствий этих поступков. Итак, эмоциональная концепция оценок вызывает возражения уже в своих исходных принципах.

Рассмотрим, однако, эту концепцию внимательно. В психологии эмоций

Юма широко употребляется термин «страсти» (passions). Это общий термин для обозначения впечатлений, рефлексии, то есть желаний, эмоционально окрашенных влечений и переживаний. В том же широком значении Юм использовал и термин «аффекты (affects)», что позволяло ему, например, писать, что философия происходит из «аффекта» любопытства. Но иногда страстями и аффектами Юм называет лишь наиболее сильные эмоции [1]. Они отличаются от остальных также тем, что органически связаны с осознанием их предметной и личностной ориентированности.

Поэтому Юм писал, что аффекты «находятся» между идеями их причин, с одной стороны, и вниманием, направленным на идею «Я», — с другой.

1 LT, II, p. 147.

Юм оперирует довольно своеобразным набором аффектов и, соответственно, этических категорий, хотя некоторые из них мы встретим уже, например, у П. Гассенди. Среди них отсутствуют долг, совесть, счастье и т.д. Рассматриваемые им моральные чувства он делит на

прямые (желание и отвращение, надежды и отчаяние, радость и печаль, уверенность и страх и др.) и косвенные (гордость и униженность, любовь и ненависть, благожелательность и зложелательность, великодушие и зависть, скромность и тщеславие и др.). Аффекты первой рубрики могут быть предметно направлены (например, отвращение от горького плода), но в них нет определенного осознания своей или же чужой личности. Они стихийно возникают из свойств человеческой природы при появлении в ней различных

впечатлений. Аффекты второй рубрики, наоборот, довольно отчетливо связаны с представлением о собственной или также и о иной личности. В своей основе это чувства одобрения (себя и других лиц) или же неодобрения.

Деление страстей на две рубрики не было достаточно продумано Юмом. Он подчеркивал «невольность», автоматизм появления страстей первого вида, но тем самым подводил к выводу о несущественности для поведения человека того, что эти эмоции имеют характер именно эмоций. Если они столь слепы и непосредственны, то руководят

людьми автоматически и не связаны с сознательным стремлением людей к наслаждениям, счастью, а тем более к выгоде, но тогда их исследование ничего не может дать для этики. Впрочем, это же надо оказать и о «косвенных аффектах» (indirect — мало удачный термин!): сближая, вопреки идеям просветителей XVIII в., психологию, а в том числе и мышление людей, с психологией животных, Юм сводил на нет в этих аффектах тот сознательный момент, без которого выделение их в особую рубрику теряет смысл.

Между тем именно «косвенные аффекты» в центре внимания Юма. «Гордость» и ее антипод «униженность» имеют объектом данную личность, «любовь» и «ненависть» обращены к некоторой другой личности [1]. В разных оттенках и вариантах прослеживает Юм, как «гордость» проявляется в человеческом поведении и временами доминирует в психическом строе личности.

1 Первый и третий аффекты эмоционально приятны, второй и четвертый — неприятны. Это позволило Юму построить этический квадрат из первых

четырех косвенных аффектов, где боковые стороны различаются по эмоциональной окраске, а верхняя и нижняя — по объекту (ср. A. B. Q 1 a t h e. Hume's theory of the Passions and of Morals..., p. 46).

286

Повышенное внимание Юма к этой страсти покажется странным, если не учесть следующее обстоятельство: термином «гордость (pride)» Юм обозначал нечто более широкое, чем собственно гордость, а именно чувство удовлетворенности собой, своим положением и мнением других людей о нас. Это настолько

широкое чувство, что оно не только не во всех случаях добродетельно (такую оговорку, впрочем, можно было бы сделать и о гордости в узком смысле слова), но и не всегда уместается в рамки морально значимых явлений. Термин «pride» нельзя признать удачным, а среди различных приблизительных русских эквивалентов того смысла, который ему приписан Юмом, следовало бы указать на самодовольство, самомнение, чувство собственного достоинства, надменность, высокомерие и др. По мнению М. Оссовской, термин «pride» был введен Юмом со специальной целью

подчеркнуть противоположность
этого чувства аскетически-
ущербному состоянию униженности,
смирения (humility),
культивируемому в религиозной
морали [1].

«Униженность» — второе моральное
чувство, исследованию которого Юм
уделяет много места во второй книге
«Трактата...». Это своего рода
моральная подавленность,
отличающаяся от уныния ясной
направленностью на собственную
личность и как бы сковывающая ее
действия. Униженность —
неприятное, противоестественное
чувство, оно не может вести к

положительным моральным состояниям. Труднее решить, ведут ли к таким (положительным или отрицательным) состояниям некоторые другие из косвенных аффектов. И вообще, у Юма нет достаточно определенного критерия для отличия моральных чувствований от прочих [2]. Поэтому, например, разграничение между моралью и правом у него очень неотчетливо (при анализе понятия «справедливость»), моральные и эстетические удовольствия смешиваются, и возникает даже вопрос, а есть ли граница между ценностными переживаниями и

эмоциями, вызываемыми
ощущениями от изделий
гастрономического и парфюмерного
искусства.

1 См. M. Ossowska. Op. cit., str. 141.

2 Отчасти этому способствовала и
многозначность английского слова
«moral», прилагаемого Юмом,
например, в эссе «О национальных
характерах» к экономическим и
политическим явлениям; повлияло и
то, что в сочинении Цицерона «De
officiis», которое внимательно
изучалось Юмом, соответствующий
термин употреблялся также в
довольно широком значении.

От эмоций как таковых к собственно моральным состояниям не получается перехода также и потому, что ассоцианистское понимание Юмом причинности в сфере психики было метафизическим. Получается, что мотивы (а именно они подлежат у Юма исследованию в этике) ведут начало через ряд некоторых ассоциаций от прямых эффектов, а для моральных действий, требующих хотя бы относительной свободы выбора, не остается места. Психологический фатализм разрушает теорию морали в самом ее корне.

В какой-то мере Юм хотел избежать этого, занявшись исследованием понятия «свободы». Проблема свободы и необходимости разбиралась им во второй книге «Трактата...», а затем в «Первом Inquiry» (но не вошла во «Второе Inquiry»). Поставив перед собой вопрос, существует ли свобода человеческой воли, Юм при решении его исходит из понимания волевых импульсов как разновидностей аффектов. Он приемлет свободу лишь как возможность поступать в соответствии с внутренней, аффективной необходимостью, то есть как отсутствие внешних

препятствий к осуществлению необходимости, когда та воплощается в наших желаниях, стремлениях и т.д.

Такое понимание свободы напоминает воззрения Спинозы: признав внешнюю в отношении нашего сознания необходимость, мы тем самым переводим ее в сферу своей воли и готовы ей следовать. Итак, свобода — это познанная необходимость. Но между решениями вопроса о свободе у Спинозы и Юма существует колоссальная разница, и проистекает она из различия в мировоззрении. У Спинозы указанный «перевод» в принципе возможен вследствие

соответствия между модусами различных атрибутов. У Юма перевод внешней необходимости в сферу воли оправдывается тем, что он психологизировал физическую (и физиологическую) необходимость, так как последняя рассматривается Юмом в плане феноменов субъекта. Поэтому в схеме мировоззрения Юма различие между внешним и внутренним стирается и «свобода» оказывается словом, которое означает буквально то же, что и «необходимость», а именно лишь фактическое положение дел. Всякий поступок, происхо-

дящий под влиянием того или иного аффекта, а также и под влиянием какого-либо внешнего впечатления, может считаться в этой схеме столь же «свободным», сколь и «несвободным», а говоря точнее, — необъяснимым. Кроме того, учение Юма об аффектах более фаталистично, чем аналогичное учение Спинозы: если голландский мыслитель надеялся, что свободу можно обрести путем победы идеи аффекта любознательности над идеями остальных аффектов, то для Юма эта возможность нереальна, так как слепые аффекты, по его мнению, в конечном счете одерживают верх.

Как фактически данное в системе Юма трактуются не только поступки, но и их мотивации. Эти чувствования для теории этики суть 'первичные факты, и о них как о фактах можно сказать, что они есть или их нет, но нельзя сказать, что они истинны или же ложны. Приведем теперь рассуждения Юма по этому поводу дословно, ибо это поможет нам выяснить его отношение к одной из традиционных позиций в этике, а именно к гедонизму.

Юм утверждает, что порок и добродетель «суть предмет чувствования, а не разума. Это (т. е.

порок и добродетель. — И. Н.) находится в вас, а не в объекте. Так что, если вы объявляете какое-либо действие или характер порочным, вы не имеете в виду ничего иного, как только то, что вследствие конституции вашей природы у вас есть чувство, или ощущение, порицания при созерцании всего этого.

Порок и добродетель, следовательно, могут быть приравнены к звукам, цветам, теплу и холоду, которые, в соответствии с новейшей философией, суть не качества объектов, но перцепции в нашем духе (mind); и это открытие в морали,

подобно такому же в физике, следует рассматривать как значительное достижение спекулятивных наук; хотя, как и это другое открытие, оно не оказывает никакого или очень малое влияние на практику... Мораль, следовательно, собственно говоря, более чувствуется (is felt), чем судится (is judged of), хотя это чувствование, или чувство, обычно столь мягко и нежно, что мы склонны спутывать его с идеей, следуя обычной привычке отождествлять вещи, имеющие тесное сходство друг с другом» [1]. Кроме того, Юм сравнивает морально-благое с прекрасным и

ставит первое, как и второе, в прямую зависимость от общего «чувства вкуса».

GT, II, p. 245.

289

Итак, Юм не только отрицает, что моральные оценки («это добродетельно», «то порочно» и т.д.) суть суждения, но и полагает, что к моральным чувствованиям, к которым он сводит эти оценки, не приложимы гносеологические характеристики их как истинных или ложных [1]. Это мы уже отмечали, но вдумаясь, что из этого в плане

понятий и терминов, которыми оперирует Юм, вытекает. Моральные оценки, будучи, согласно Юму, аффектами, суть переживания удовольствия или неудовольствия. О них нет смысла говорить, что некто, испытывая чувство восхищения некоторым поступком или же отвращения к нему, чувствует «истинно» или, наоборот, «ошибается». То, что он чувствует, он чувствует, и не более того. Об истине или лжи (ошибке) можно было бы говорить в этих случаях тогда, когда все поступки строго оценивались бы с точки зрения более или менее однозначных критериев, стоящих вне

самых чувствований. Но именно наличие таких внешних (по отношению к эмоциям) критериев в данном своем рассуждении Юм отрицает!

1 В приведенном выше высказывании Юма он прав, на наш взгляд, только в одном: проблема наличия у моральных ценностей гносеологических характеристик разрешается во многом аналогично разрешению этой же проблемы в отношении ощущений так называемых вторичных качеств, а также эстетических ценностей. В долгом споре вокруг вопроса об объективности прекрасного

сторонники безоговорочной объективности этой категории не более правы, чем мнимо ортодоксальные марксисты в теории познания, утверждающие вслед за Ф. Бэконом, что субъективная качественность ощущений зеленого, сладкого,пряного и т.д. имеется уже в самих внешних объектах. Все эти качества и категории следует, на наш взгляд, рассматривать как результат взаимодействия субъекта и объекта, т. е. как своего рода диспозиционные предикаты, становящиеся актуальными только в условиях этого взаимодействия. Биологическая (в случае ощущений) и социальная (в

случае ценностей) избирательность, с точки зрения интересов сохранения рода, преуспевания определенного общественного класса и т.д., составила важный компонент сложных отношений, возникающих в подобных взаимодействиях, и определила наличие в последних как эмоциональных факторов, так и специфических контрастов.

290

Он утверждает, что сущность моральной оценки лежит в самом отношении субъекта к оцениваемым факторам. «Иметь чувство добродетели не означает ничего

инного, кроме как чувствовать (feel) удовлетворение особого рода от созерцания характера» [1]. Юм высказывается и еще более определенно: «Подлинная сущность добродетели состоит в том, чтобы вызывать удовольствие, а порока — причинять боль» [2]. Восхищение поступком или же отвращение к нему несут доказательство своей правоты в самих себе, т. е. в присущих им чувствах удовольствия или же неудовольствия. Для удовольствия «истинность» — в самом факте его наличия, оно оправдывает себя самим собой. Удовольствия и страдания суть

окончательная основа этической теории, ибо они суть «главная пружина (spring)» человеческого духа [3]. Очевидно, что перед нами тезис гедонистической этики. Поэтому Броуд считает Юма «эмпирическим гедонистом» [4].

В приведенных рассуждениях Юма происходит автономизация удовольствия от пользы, долга и каких-либо иных соображений. Чувство удовольствия признается морально ценным само по себе. Гельвеций считал такую автономизацию удовольствий свойственной лишь неразумному, феодальному обществу, так что чем

скорее от нее избавятся, тем лучше. Юм же принимает ее как неизбежное свойство людей всех времен и народов.

В утверждениях Юма, идущих в русле гедонизма, был прогрессивный аспект. Он заключался в непринятии религиозного ханжества, а также в том, что Юм, вслед за Локком, порицает попытки построения априорных моральных конструкций, попытки «установления вечных рациональных мерил правого и неправого» [5]. Как верно то, что моральность не присуща изначально самим вещам вне нас или самим поступкам, так верно и то, что она не

состоит в неких особых изначальных сущностях духа, которые были бы неизменными эталонами морального. В подтверждение этого тезиса Юм приводит различные примеры, отчасти напоминающие обоснование «морального релятивизма» у Гельвеция. «...Мы не мо-

1 LT, II, p. 179; ср. WM, p. 370.

2 LT, II, p. 22.

3 GT, II, p. 334.

4 C. D. Broad. *Five Types of Ethical Theory*, ch. V. London, 1930. Но это утверждение не менее упрощенно, чем и отрицание такого вывода, которое мы найдем в книге Н. Кемп

Смита (N. K. Smith. The Philosophy of David Hume. London, 1941, p. 162).

5 LT, II, p. 179.

291

жем ожидать в Берне тех же самых чувств или тех же законов, что господствуют в Лондоне или Париже... У нации, люди которой живут взаимообособленно, выше ценится, что естественно, осторожность, а у других [наций] — веселость [1]. Самоубийство порицалось афинянами, французы же признают, что оно предпочтительнее, чем горе и бесчестие. В «Добавлении» ко

«Второму Inquiry», носящему название «Диалог», Юм выводит некую фантастическую страну «Фурли», общепринятая мораль которой явно нелепа с точки зрения европейских стандартов: в этой стране признаком добродетели считается, например, убийство лучшего своего друга. Но Юм не видит оснований порицать за это жителей страны Фурли: если им такие нравы кажутся естественными, таковы они и есть.

На основании подобных высказываний Юма английские позитивисты XX в. изображают его предшественником

конвенционализма в этике, а то и более определенно — учения «эмотивизма». Энтони Флю в своей книге о Юме прямо утверждает, что шотландский агностик XVIII в. был «прародителем (the first parent)» натуралистического течения в этике, к которому Флю прежде всего и относит позитивистских «эмотивистов» А. Айера, У. Стивенсона, Ф. Рамсея, Ноуэла-Смита и др. Эту же мысль Флю проводит в своей недавней статье по поводу ранее вышедшей книги [2]. Он имеет в виду тезис Юма, что этические предикаты («добродетельно», «справедливо» и

т.д.) не отражают каких-либо специфических свойств действительности вне субъекта и лишь приписываются им поступкам тех или иных лиц. Далее Флю имеет в виду тезис о неприменимости гносеологических характеристик к этическим утверждениям и юмов моральный релятивизм. Он истолковывает последний конвенционалистски, для чего использует такие, например, формулировки Юма: «... чувство справедливости и несправедливости не извлечено из природы, но возникает искусственно, хотя и необходимо, из воспитания и

человеческих соглашениях
(conventions)» [3].

1 WM, pp. 425—427.

2 См. A. Flew. On the interpretation of Hume. «Philosophy», 1963, vol. XXXVIII, No. 144, p. 180.

3 LT, II, p. 189; ср. p. 201.

292

Для изображения Юма в виде стопроцентного конвенционалиста или предтечи скандинавских этиков-позитивистов начала XX в. Флю оставалось лишь допустить, что, по мнению Юма, воспитание само есть продукт чистых условностей и

принципы его конвенциональны. Но это все же натяжка. Юм считал, что существуют некоторые неизменные основные черты человеческой природы (хотя в разных условиях они не одинаково проявляются) и принципы воспитания не могут не брать этих черт в расчет. Поэтому он писал, что «правила справедливости искусственны (это значит, что их нет там, где нет человеческого сознания. — И. Н.), но не произвольны (arbitrary)» [1]. И подлинная позиция Юма — где-то посреди, между этическим конвенционализмом («О вкусах не спорят») и детерминизмом в этике (моральные вкусы

определяются взаимодействием человеческой природы и внешних условий, в которых они проявляются) [2]. В его решениях нет единства и чувствуется эклектицизм.

Поэтому вышеприведенный пример со страной Фурли означает не то, будто, по Юму, моральные взгляды совершенно случайны, но то, что у одинаковой, в общем, по своей сущности человеческой природы различные условия жизни людей вызывают несколько различные реакции на одни и те же поступки и побуждения к различным поступкам. По мнению Юма, во все эпохи и у всех наций одни и те же, в общем,

вещи вызывали всегда такие существенные чувства, как гордость и униженность [3]. Юм считает возможным советовать теоретикам морали принять в расчет «вкус, общий всему человечеству» [4].

1 LT, II, p. 189; ср. p. 201.

2 В этом смысле Юм пишет: «...Принципы, по которым люди рассуждают в моральных вопросах, всегда одни и те же, но делаемые выводы часто очень различны» (WM, p 422).

3 GT, II, p. 80.

4 И, стр. 194.

Но зависит ли этот «вкус» в достаточной мере от свойств самих поступков как объективных фактов? Ответ Юма мало определен, его ссылки на общечеловеческий вкус звучат очень абстрактно. Он не стремится к отображению полноты конкретности посредством действительного анализа многообразия эмпирических фактов. По этому поводу М. Оссовская делает следующее замечание: «Если наш автор действительно очень часто ссылается на всеобщность эмоциональных мнений (doznan), находящих свое выражение в похвале или же в порицаниях, то это

не для того, чтобы обосновывать оценки *stricto sensu*, но для того, чтобы показать, что они не продукт каприза, что нахождение общего языка между людьми вполне возможно и его теория не имеет отвратительных практических последствий» [1].

Как бы то ни было, ссылка Юма на всеобщий вкус, коренящийся в человеческой природе, приводит его этику к далеко идущим последствиям, которые расшатывают им же принятое гедонистское сведение добродетели к

удовольствиям. Как мы видели, отрицая наличие характеристик «истинно» и «ложно» у моральных оценок, Юм становился на позиции гедонизма. Когда же он, уклоняясь от крайнего субъективизма, ссылается на человеческую природу как на начало, упорядочивающее моральные оценки, то тем самым ведет к выводу, что оценки все-таки можно характеризовать как истинные (соответствующие «средней» человеческой природе) или как ложные (не соответствующие ей). В случае элементарных животных удовольствий особой проблемы не возникает, но в более сложных

случаях от нее не уйти: почему человеческая природа именно такова, а не иная, почему случилось именно так, что, скажем, родительская любовь вызывает в наблюдателях чувство удовольствия и одобрения, а неблагодарность — неудовольствия и порицания.

И ответ Юма — поневоле не гедонистский, но утилитаристский: искомой окончательной причиной является польза для человека и человеческого рода, «полезность для всех людей». А как показали французские просветители XVIII в., польза и удовольствие совпадают далеко не всегда. В третьем

«Дополнении» ко «Второму Inquiry» Юм разъясняет, что он согласен, что справедливость вытекает из человеческих конвенций только при условии, «если придать конвенции смысл общей выгоды (interest), а этот смысл каждый чувствует в своей груди, замечает у своих ближних; и он включает каждого человека, совместно с другими, в общий план или систему действий, которые устремлены к общественной пользе» [2].

1 M. Ossowska. Op. cit, str. 137.

2 WM, p. 390. Юм ссылается на Гуго Гроция как на первого автора этой точки зрения (H. G r o t i u s. De jure

Belli et Paris, lib. II, cap. 2, § 2, art. 4—5. Paris, 1625). Заметим попутно, что в ином смысле, а именно в смысле чистой условности, Юм употребляет термин «конвенция», рассуждая в «Диалогах о естественной религии» о различных космогонических системах.

294

Юм пишет, что польза — «обоснование главной части морали» [1], и, как мы только что видели, считает главнейшей пользой общественную [2]. Но при этом он впадает в глубокое методологическое противоречие: утилитаристский

подход не совместим с растворением разума в чувствах, так как чувства ориентируются не на пользу, но на удовольствия (пусть при самом широком понимании последних). Тем более не совместим этот подход со свойственным Юму перенесением моральных оценок с поступков на мотивации. Как верно отмечают Эйкен (H. D. Aiken) и Оссовская, именно утилитаризм требует оценки поступков (действий) и притом не с точки зрения их мотивов, но, наоборот, только с точки зрения их реальных последствий. При одном и том же исходном мотиве действия могут быть разными, а приводить

они могут к еще более различным последствиям.

М. Оссовская отмечает, что вообще в сочинениях утилитаристов остается неясным, по каким именно последствиям следует проводить оценку поступков — по тем, которые реально были совершены, или же по тем, на которые рассчитывал субъект, собираясь эти поступки совершить. В этой связи она обращает внимание на возможность следующей модификации утилитаристских взглядов, которая могла как-то бы затушевывать противоречия в утилитаристской части воззрений Юма: уже состоявшиеся поступки

оцениваются по их мотивам (в мотивацию входят также и расчеты людей в отношении возможных последствий), а поступки будущие— по их возможным последствиям [3]. Можно было бы внести и такое «усовершенствование»: в этике Юма поступки оцениваются по последствиям, а моральные характеры людей — по мотивациям их поступков.

1 WM, p. 306.

2 Вопрос, как соотносятся, по Юму, общественная и личная польза, рассмотрим ниже, в связи с проблемой альтруизма.

3 См. M. Ossowska. Op. cit., str. 153.

Однако эти «усовершенствования» не получают необходимого подтверждения при анализе текстов Юма, хотя и выявляется интересное обстоятельство: в «Трактате о человеческой природе» речь идет по преимуществу о мотивациях, а во «Втором Inquiry» — о поступках и их последствиях, что выдвигает проблематику утилитаризма на первый план. Предлагаемого четкого разграниче-

295

ния в них нет. Юм избегает анализа поступков как таковых в обособлении от моральных

характеров людей, и стремится оценивать не людей и их действия порознь, но людей, мотивирующих свои совершаемые и задуманные поступки. Тем самым отмеченные выше противоречия вуалируются, но отнюдь не устраняются.

Ище одно противоречие появляется в этике Юма, когда он,, не удовлетворившись утилитаристскими идеями, похожими на воззрения раннего Бёрка и предвосхищавшими «утилитарианизм» Бентама, попытался смягчить апологию эгоизма, к которой вел принцип пользы, путем введения в этику мотивов альтруизма. Но соединить

принципы эгоизма и альтруизма в целостную систему он также не смог.

Попытку соединения в единую систему взглядов Юм предпринимал уже в отношении гедонизма и утилитаризма. Он определял добродетельное в самом общем виде как такую установку человека к определенным поступкам, которая сопровождается удовольствием в силу ясного или хотя бы смутного осознания их полезности. Добродетель «есть качество духа (mind) приятное каждому или одобряемое тем, кто рассматривает или созерцает его» [1], и далее поясняется, что речь идет о качествах

«полезных или приятных» [2]. В этих своих признаках они выделяются ассоциациями и воображением, закрепляются привычкой. Иногда Юм прямо отождествлял приятное и полезное: полезно то, что вызывает удовольствие (поэтому гордость и вообще радость — это морально положительные чувства), а вредно то, что вызывает страдание (поэтому униженность «и страх подлежат моральному осуждению»). При таком подходе дело, казалось бы, обстоит еще проще: утилитаристский принцип поведения оказывается производным от достаточно устойчивых эгоистических

удовольствий, утилитаризм и гедонизм просто-напросто совпадают.

1 WM, p. 339.

2 WM, p. 347; ср. p. 423.

Однако это происходит лишь постольку, поскольку Юм рассматривает пользу в собственно психологическом плане: полезно все то, что вызывает приятное состояние духа. В этом смысле Юм объявляет морально положительным принцип частной собственности: его незыблемость вызывает будто бы у всех людей чувство уверен-

ности в будущем, душевное спокойствие и т. п. Совпадение гедонизма и утилитаризма намечалось у Юма ценой отождествления полезности с психологическим состоянием счастья, причем насколько это состояние оправдано конкретной ситуацией, в расчет не берется.

Т. Грин (Green) в предисловии ко второй и третьей книгам лондонского издания (1890) «Трактата о человеческой природе» высказал мнение, что Юм воспринял главные принципы этики Д. Локка,

хотя «одевает их в более точную терминологию» [1]. Не вдаваясь здесь в полемику, согласимся с Грином по крайней мере в том отношении, что от Локка Юм унаследовал недостаточную определенность в понимании соотношения терминов «удовольствие» и «счастье».

Локк понимал под «счастьем» то совокупность (довольно абстрактную) всех возможных удовольствий, то сильнейшее из всех представимых удовольствий, то те цели, к достижению которых более всего стремится данный человек. Эти различные понимания счастья он к

тому же нередко отождествлял, что вело к ошибочному перенесению на «удовольствие» характерного для «счастья» признака неразрывности его с «пользой» [2]. Сведение счастья к удовольствиям толкало к выводу, что польза (и добро) и удовольствия — это почти одно и то же. Чаще всего Локк в конкретных случаях рассуждал как утилитарист, но его теоретические выкладки иногда сбивались на гедонистскую тропу.

1 T. Green. Introduction to the Moral part of the Treatise. GT, II, p. 21.

2 Между тем цели, к которым стремятся люди, далеко не всегда можно обозначить терминами

«счастье», «удовольствие», «наслаждение» и т.д. (ср. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 622).

В еще большей степени эту сбивчивость мы найдем у Юма, хотя он и пытался уловить специфику собственно морального удовольствия, отличающую его от удовольствия и счастливого состояния в иных видах. Юм понимал, что было бы нелепо считать «моральной» мотивацию влечения, скажем, к восточным сладостям. Подметив, вслед за Шефтсбери, связь этического и эстетического, но представив ее себе

метафизически упрощенно, Юм попробовал найти специфику морального удовлетворения в близости его эстетическому наслаждению. Он пишет о «естественной красоте» социальных добродетелей,

297

употребляет термин «моральная красота» и т.д. Однако он сразу же утрачивает искомую специфику, не успев ее обрести, так как не находит критерия отличия морального удовольствия от радости созерцания художественно прекрасного [1].

Новые надежды Юм возлагает на тезис, что специфика морального удовольствия состоит в том, что оно возникает от осознания того, что данное удовольствие испытывает не только само это лицо, но и другие люди. Это и был как раз путь к альтруистическому учению в этике.

Неоднократно обращал Юм внимание читателей на то, что изначальный мотив человеческих поступков обнаруживается в их заботе о личной пользе, и было бы странно считать это неестественным. «По природе люди эгоисты (are selfish)...» [2]. Юм ссылается на то, что еще Полибий

выводил мораль из эгоизма [3]. Нередко Юм писал о личном «и» общественном эгоизме. Союз «и» означает здесь, в частности, что действия и намерения, полезные для личности, далеко не всегда несут пользу и благо для общества, и наоборот (т. е. «и» не означает «то же самое, что и...»). С другой стороны, Юм полагал, что в обществе индивидуальные и общие интересы взаимодействуют или по крайней мере могут совмещаться (т. е. «и» не заменяет собой в указанном обороте разделительного «или»). Конъюнкция не означает вытекания одного из другого: личный эгоизм в

принципе не считается ни с чем, что так или иначе стесняет возможности его удовлетворения.

1 Шефтсбери считал таким критерием различие в направленности чувства: прекрасное усматривается в вещах, морально-благое — в субъекте.

2 LT, II, p. 222.

3 WM, p. 288.

Как же все-таки конкретно соотносятся индивидуальный эгоизм и общественная польза (неважно, называть ли ее так или же «общественным эгоизмом»)? В ряде случаев Юм подчеркивает главенство

именно общественной пользы.
«Необходимость справедливости для
поддержания общества есть
единственное основание этой
добродетели, и поскольку никакое
совершенство не уважается в
большей мере, мы можем заключить,
что у этого обстоятельства
полезности вообще огромнейшая
сила

298

(the strongest energy) и самое полное
господство над нашими чувствами.
Полезность должна быть поэтому
источником значительной части
(морального) достоинства,

приписываемого гуманности, благожелательности, дружелюбию, общительности (public spirit) и другим социальным добродетелям этого рода; она есть единственный источник морального одобрения по отношению к верности, справедливости, правдивости, честности и иным подобным уважаемым и полезным качествам и принципам. Она вполне подлежит включению в число законов философии и даже обычного здравого смысла в качестве могущественного принципа, проявляющегося подобно силе (energy) во всех подобных случаях.

Это поистине ньютоново главное правило философствования» [1]. В соответствии с концовкой этого рассуждения Юм в других случаях высказывается весьма категорично. «Во всех определениях морали, — пишет он, — обстоятельство общественной полезности в принципе имеется в виду всегда» [2], добродетель без любви к родине ущербна, а «интерес и счастье человеческого общества» есть «конечный пункт» морали и права [3].

Сопоставим в этом пункте взгляды Юма с воззрениями французских материалистов XVIII в. Гольбах не

подводил эгоистические устремления личности сами по себе безоговорочно под моральные оценки, хотя и оправдывал их. Добродетельными же он объявлял их при условии «разумного» выбора удовлетворяющих эти стремления средств. «Природа не создает людей ни добрыми, ни злыми, она просто вселяет в них любовь к самим себе, стремление к самосохранению, желание быть счастливыми. Эти чувства законны. Они становятся добродетелями, когда их удовлетворяют с помощью средств, приносящих пользу и другим людям; они превращаются в пороки, когда

могут быть удовлетворены только за счет благополучия других людей» [4]. Таким образом Гольбах верил в достижимость гармонии личного эгоизма и всеобщей пользы. Гельвеций, подчеркивая первенство обществен-

1 WM, pp. 276—277.

2 WM, p. 250.

3 WM, p. 270.

4 Поль Анри Гольбах. Избр. произв. в двух томах, т. 2. М., Соцэкгиз, 1963, стр. 94.

ной пользы над личными интересами, считал, что она сама есть лишь разновидность индивидуального эгоизма, своего рода сумма правильно понятых интересов отдельных граждан: их интересы как бы втекают в нее и ее формируют. О гармонии личного интереса и общего блага мечтал, добавим, и английский просветитель Шефтсбери.

Юм же, утверждая, что человеческое сердце «никогда не будет полностью равнодушно к общественному благу» [1] и вообще благу других лиц, не считает возможным вывести эту приверженность из эгоизма, пусть

даже особым образом истолкованного. Эгоистические устремления индивидуумов никогда не могут гармонизоваться, ибо «эгоизм одного лица естественно противоположен эгоизму другого» [2] и следование своему эгоизму неизбежно приводит к насилиям и «всяческим несправедливостям». Юм отрицает просветительскую концепцию «разумного эгоизма». «Бесспорно, что эгоизм (self-love), если он действует свободно, вместо побуждения нас к благородным действиям является источником всякой несправедливости и насилия» [3]. Если же эгоизм сдерживается в

определенных рамках, то он более или менее совместим с общественным благополучием. Совместим, но не более того. Но что же может сыграть роль сдерживающего средства?

1 WM, p. 352.

2 LT, II, p. 230.

3 LT, II, p. 187.

Эту роль, по Юму, не может исполнить осознание выгоды для себя от достижения пользы для своего государства, страны и т.д., так как Юм не верит в возможности и способности рассудка подчинить человеческие действия разумным

основаниям. Он не верит, например, в то, что люди способны исходить из достаточно устойчивых и однообразных оснований при одобрении благородных поступков, совершенных гражданами другой страны, иного общества и т.д. И Юм не видит иного пути, кроме выдвижения на первый план снова эмоций, — на этот раз эмоций альтруизма, или «симпатии» каждого человека к прочим людям.

300

Юм выступает против сведения всех мотивов человеческой деятельности — пусть в опосредствованной форме

— к эгоизму и утверждает, что «незаинтересованные страсти» существуют. Он отстаивает это положение в полемике против Гоббса и Локка, а во «Втором Inquiry» простирает свою критику, по-видимому, и на французских просветителей. Во «Втором Дополнении» ко «Второму Inquiry» Юм атакует утрированную до предела концепцию узколичного эгоизма, которую он приписывает «гоббистам» и для которой нет ни чести, ни верности, ни искренности в дружбе и т.д. Юм упрекает Гоббса в мрачном взгляде на людей, а всех сторонников теории «разумного

эгоизма» — в упрощении действительных явлений морали: эти теоретики будто бы именно ради «простоты» теории пытались свести все душевные побуждения к чувству личного эгоизма.

Но далее оказывается, что Юм предлагает взамен лишь иную форму упрощения этики. И его сенсуалистский агностицизм приходится здесь как нельзя кстати: Юм рассматривает альтруистический аффект как нечто изначальное и оставляет всякие попытки редуцировать его к эгоизму. Иными словами, для него отказ от редукции «проще», чем ее

осуществление. Но для
изначальности альтруизма требуется,
в соответствии с известной уже нам
конструкцией Юма,
соответствующая эмоциональная
подоплека. Юму кажется, что он и
нашел ее в изначальном чувстве
симпатии.

Альтруистическая мотивация
вырастает, по Юму, из особой
эмоции «симпатии (sympathy)» или
«сочувствия», представляющей собой
некий постепенно укоренившийся в
людях биологический инстинкт. В
этике Шефтсбери уже был зачаток
учения о «симпатии», вытекавший из
его классификации аффектов

(имеется в виду «первый класс» аффектов, так называемые «естественные» аффекты). Гетчесон полагал, что существует «универсальная благожелательность (universal benevolence)». Нечто подобное утверждал и Р. Кумберленд (1631 — 1718). Впрочем, варианты этого учения можно найти и у Цицерона, и у Спинозы, и у Беркли, и у Фергюсона.

«Симпатия» играет в этике Юма значительную роль, особенно во «Втором Inquiry». Вслед за Эпикуром, он считает, что дружба — главная радость в человеческой жизни, и вопреки той унылой

картине слабой и подверженной слепым порывам человеческой природы, которую начертал он же сам, Юм утверждает, что почти у каждого человека благожелательность берет верх над эгоистичностью. Юм называет «симпатию» главным источником всех нравственных ограничений поведения, «очень могущественным принципом человеческой природы» [1].

301

Рассуждая о «симпатии», Юм использует два различных значения этого термина, которые постоянно

переплетаются и переходят один в другой: во-первых, восприятие от других людей их наклонностей, чувств и переживаний и воспроизведение этих эмоций в собственной психике, т. е. «сопереживание», и во-вторых, — благожелательное отношение к людям [2]. Оба эти значения, т. е. способность чувствовать то же, что и другие люди, и склонность желать им приятных чувств, до некоторой степени покрываются русским словом «сочувствовать», имеющим именно эти два оттенка смысла (ср. выражение «быть отзывчивым»).

Юм пишет о симпатии как о «передаче аффектов», при которой «...души людей являются друг для друга зеркалом...» [3]. Тенденцию разделять эмоции, замеченные у других представителей своего рода, Юм находит и у животных, обнаружив приблизительно то, что психологи называют стадным чувством, и имея ввиду прежде всего-«симпатию» в первом ее значении.

Как о чувствованиях «гуманности (humanity)» и «доброжелательности (benevolence)» Юм пишет о «симпатии» во «Втором Inquiry»: мы «чувствуем только общую симпатию

к нему (некоторому лицу. — И. Н.), или сострадание к его мукам, или желание поздравить па поводу его радостей» [4]. Симпатию в этом смысле Юм называет также «естественной филантропией» и «чувством собратства (fellow-feeling)» [5]. Указанная эмоция дружелюбной отзывчивости вызывает, по мнению Юма, у людей стремление содействовать интересам общества и даже всего человечества.

1 GT, II, p. 371.

3 О двусмысленности термина «симпатия» пишет сам Юм: GT, II, p. 111. Переплетение двух различных смыслов «симпатии» находит свое

оправдание, в частности, в том, что «симпатия», по Юму, есть стихийное и не вполне отчетливое чувство.

3 GT, II, p. 152.

4 WM, p. 381.

5 WM, pp. 293, 301.

302

Между двумя аспектами симпатии происходит, по Юму, взаимодействие: сопереживание чувств вызывает доброжелательное отношение к другим людям, а это, в свою очередь, настраивает сердца людей в унисон и делает их более способными откликаться на чувства друг друга.

Уже давно было подмечено, что в третьей книге «Трактата...» Юм в равной мере пользуется обоими аспектами понятия «симпатии», а во «Втором Inquiry» пишет преимущественно о благожелательности как таковой. Заметим, что благожелательность понималась при этом как особое чувство, пробуждающееся заново в каждом конкретном случае, а не как некое абстрактное и осмысленное желание «пользы для общества» вообще [1]. Ряд исследователей объясняют сделанный теперь Юмом акцент на благожелательность тем, что Юм начал сомневаться во

всеобщности принципа ассоциации и способности его объяснить все явления психической жизни. Так, Н. К. Смит связывает это с тем, что Юм пришел к мысли, что концепция личности как ассоциативного пучка перцепций ошибочна, а вне этой концепции тезис о всеобщности механизма «сопереживания» в первом смысле теряет убедительность [2]. Действительно, ассоциативный принцип был непосредственной основой учения о «симпатии» в «Трактате...»: без его помощи было бы непонятно, как это чувство может столь широко воздействовать на поведение людей,

как происходит переход от одного аспекта «симпатии» к другому и как вообще это чувство зарождается и крепнет в сознании людей.

1 В. Виндельбанд отмечал, что в данном обстоятельстве отчасти крылась методологическая причина скепсиса Юма в отношении теории общественного договора.

2 См. N. K. S m i t h. Op. cit., p. 151.

Правда, в «Трактате...» Юм уклонялся от прямого решения вопроса о происхождении чувства симпатии, но оно намечалось примерно в таком виде: в цепи поколений людей закрепляются те

эмоции, которые оказывались полезными для человеческого рода, так что происходит своеобразный естественный отбор эмоций. Разумеется, мы сталкиваемся здесь с новой проблемой — откуда возникает привычка, закрепляющая эмоции, и почему люди чаще ошибаются, не доверяя, чем доверяя ей, — но эту проблему Юм уже окончательно оставляет без ответа. Верно также и то, что мы нигде не встретим у Юма отчетливого понятия «естественный отбор» (не го-

вора уже о термине), в особенности в смысле выбраковки самой жизнью неприспособленных организмов, но другой аспект этого понятия — преуспевание приспособленных и закрепление полезных для них свойств — в смутной форме все же уже предполагался понятием привычки. Не удивительно, что агностик XIX в. Г. Спенсер, в методологии которого мы встретим немало юмистских черт, развил целую систему взглядов своеобразного психологического quasi-дарвинизма (отбор и наследование познавательных привычек и нравственных

принципов).

Присмотримся поближе к представлениям Юма о симпатии. Уже сам Юм почувствовал в них глубокое противоречие, вытекающее из несоответствия между его желанием, с одной стороны, набросать близкую к фактам картину моральных эмоций и стремлений, людей, а с другой — соединить различные «неизменные» свойства человеческой природы в единую теоретическую систему. Он потерпел фиаско при анализе чувств зависти и злорадства [1], в случае которых слишком очевидно торжество конкретного эгоизма над

абстрактной «симпатической»
доброжелательностью ко всякому
человеку, «к которому мы не имеем
никакой дружбы» [2].

Действительность буржуазной
Англии XVIII в. совсем не походила
на юмов альтруистический рай.
Пытаясь придать «симпатии» черты
большей реальности, Юм
попробовал снабдить ее чертами
гедонистического эгоизма: он
рассуждает, например, о том, что
созерцание чужого комфорта должно
быть нам приятно, так как комфорт
прекрасен, а все прекрасное само по
себе доставляет удовольствие [3].
Еще более резок зигзаг в

рассуждениях Юма, когда он через призму эгоизма рассматривает механизм воздействия чужих эмоций на наши: это воздействие вызывает чувство благожелательности лишь тогда, когда мы настолько свыкаемся с чужими эмоциями, что уже не можем отличить их от собственных [4]. Различие между альтруизмом и эгоизмом тогда стирается, но происходит это ценой «обмана», который будто бы совершает человеческая природа над людьми.

1 LT, II, pp. 94—97; ср. p. 281.

2 LT, II, p. 273.

3 LT, II, p. 81.

4 LT, II, p. 288.

Не привела к убедительным результатам и попытка Юма истолковать «симпатию» в смысле удовольствия, получаемого нами от сознания того, что действия некоторой личности приятны окружающим ее людям, хотя в этих действиях самих по себе нет ничего приятного для нас [1]. Возникает вопрос, почему же все-таки так происходит, и анализ оказывается в исходном пункте своего движения, но без заметных результатов.

Рассуждения Юма о «симпатии» вели его в тупик, впрочем, уже

вследствие того, что они никак не укладывались в ту схему элементов психики, которую Юм построил в первой книге «Трактата...». Что такое, собственно, «симпатия», с точки зрения этой схемы? Это не впечатление типа ощущений и не идея, возникшая непосредственно на этой основе. Это впечатление типа эмоций, но разве это одна из многих эмоций и не более того?

«... Симпатия, — писал Юм, — есть ничто иное, как живая идея, превратившаяся во впечатление...» [2]. Но как это понимать? Юм пытался этими словами сказать нечто большее, чем просто

подчеркнуть, что страсти людей делаются более яркими, когда они вследствие каузальных связей в психике как бы переходят в ощущения (или ими сопровождаются). Юм хотел подчеркнуть предметность «симпатии»: она обращена на личности и непременно связана с осознанием отношений данной личности к другим, а в зависимости от этого бывает сильнее у одних людей, слабее — у других. Но если так, то «симпатия» — это и не идея и не впечатление. Признание ее существования не только плохо согласуется с концепцией «личность

есть пучок перцепций», но вообще совершенно ей противоречит, так как «симпатия» не есть перцепция, а нечто такое, что органически предполагает самосознание, которое, как уже отмечалось, отнюдь не выводимо из концепции «пучка». И это противоречие тем более разительно, что Юм признавал наличие «симпатии» не только у людей, но и у животных [3].

1 LT, II, p. 285.

2 GT, II, pp. 169—170.

3 LT, II, p. 112.

Изменение смысла «симпатии», которое произошло отчасти во

«Втором Inquiry» по сравнению с «Трактатом...», не спасает положения. Испарение из «симпатии» первого ее смысла (пассивное дублирование эмоций других лиц) еще более усиливает акцент на личностный ха-

305

рактер этого сложного чувства. Между тем, разочаровавшись в концепции «пучка перцепций», Юм не выдвинул никакой определенной концепции личности взамен. Доброжелательность и дружба, эгоизм и вражда не мыслимы вне убеждения в реальном

существовании субъектов (как и в реальности взаимосвязывающих их каузальных отношений).

Материализм, а не агностицизм и здесь есть единственно перспективный путь крещению проблем. «Симпатия» у Юма — некая внеисторическая и надклассовая сила, действующая универсальным образом. Восхваляя ее, он закрывает глаза на то, что любая моральная эмоция, любая человеческая страсть по-разному проявляется в зависимости от эпохи и классовой принадлежности личности. Героический подъем, например, был и у защитников

Фермопил и у солдат Брестской крепости, но разве можно согласиться с утверждением, что их обуревали качественно совершенно одинаковые чувства? В отношении людей современного ему буржуазного общества Юм дошел до утверждения, что «редко можно встретить человека, у которого все благожелательные (kind) аффекты, взятые вместе, не перевешивали бы собой все эгоистические» [1]. Что это как не утопическая идеализация современной Юму действительности буржуазной Англии? На место клерикальной утопии всеобщей набожности и смирения Юм

выдвинул утопию всеобщего «сочувствия», резко диссонирующую со звериными нравами эпохи промышленного переворота. Конечно, не лишенный отзывчивости и доброжелательности, характер самого Юма способствовал тому, что именно он развил утопическую картину разносторонних проявлений «симпатии», во это не оправдывает его как творца иллюзорной системы нравственности, претендовавшей на всеобщность, хотя и объясняет частично, почему именно у Юма возникло преувеличение роли доброжелательности в жизни граждан буржуазного государства.

Столетие спустя романист Дюма-отец не без влияния со стороны своего личного характера населял великодушными персонажами произведения из различных, в том числе феодальной, эпох. Но разве в этом причина того, что в эпоху феодализма культивировался иллюзорный идеал «бескорыстной» верности, чести и т.д., не соответствовавший прозаи-

1 LT, II, p. 193.

306

ческой
действительности?

моральной
Причина,

очевидно, в том, что пропаганда этого идеала соответствовала определенным интересам господствовавшего класса той эпохи. Аналогична и причина того, что Юм развил свою «симпатическую» моральную утопию, отрицание которой нами не означает, разумеется, утверждения, будто Юм был единственным представителем господствующего класса буржуазной Англии XVIII в., который обладал лично рядом положительных моральных черт. Как известно, вовсе не какая-то фатальная личная «зловредность», но социально-экономическое положение класса

капиталистов заставляет его
представителей вести себя
определенным образом в отношении
трудящихся, эксплуатировать их,
угнетать и т.д.

В какой-то мере утопичность и
эkleктицизм учения о «симпатии»
чувствовал и сам Давид Юм. Иногда
он писал, что спрашивать о
происхождении этой эмоции
бесполезно, но иногда пытался
отодвинуть ответ «не знаем» на одну
ступень дальше и намечал решение
вопроса о генезисе «симпатии» в
таком виде: корни его уходят в
социальный эгоизм, не выводимый,
впрочем, из эгоизма

индивидуального [1]. Таким образом, складывается концепция двух видов эгоизма. Однако она не получила в сочинениях Юма детальной разработки.

1 WM, pp. 291—293.

В эссе «О первоначальном договоре» Юм помимо основанных на симпатии как на естественном инстинкте выделяет особую группу социальных моральных обязанностей (справедливость, честность и др.), которые вытекают из «чувства обязанности». Признание основополагающей роли обоих этих чувств — симпатии и обязанности —

В возникновении общественных добродетелей уводит Юма далеко от утилитаризма, ибо чувства, как их понимает он, не рассуждают, так что утилитаризм, основанный на импульсивности, не есть утилитаризм.

Концепция «симпатии» в этике Юма маскировала буржуазный индивидуализм и свойственную ему беззастенчивую жажду выгоды, так неприкрашенно изображенную Б. Мандевилем в его баснях: «Ропщущий улей, и мошенники, превратившиеся в честных людей» (1705) и «Басня о пчелах, или индивидуальные пороки на службе

общественной пользы» (1714). Но что же этому алчно-

307

му индивидуализму было противопоставлено в этике Юма? Всего-навсего инстинктивное и полуживотное стадное чувство, о котором во «Втором Inquiry» он пишет даже, что неизвестно, чего больше у людей — этого чувства или же эгоизма. Неправ французский исследователь Лешартье, который, всячески преувеличивая социальное значение юмовой «симпатии», ведет от нее линию преемственности к Прудону, Лассалю и ...Марксу [1]. Но

концепция Юма не умерла вместе с ним. В еще большей степени, чем у Юма, «симпатия» была поставлена в центр этического учения у его последователя в этом отношении Адама Смита.

Первая глава I отдела I части «Теории нравственных чувств» А. Смита начинается словами: «Каким бы эгоистом ни считали человека, очевидно, что в его природе есть некоторые принципы, которые вызывают его интерес к судьбам (других людей) и делают их счастье для него необходимым, хотя он не получает от этого для себя ничего, кроме удовольствия видеть это» [2].

В последующих главах А. Смит уделяет много внимания традиционной-этической проблематике Юма: удовольствию от взаимной симпатии, влиянию привычки на моральные чувства, взаимодействию эгоизма и симпатии и т.д. [3].

1 См. G. Lechartier. David Hume, moraliste et socjologue. Paris, 1900, p. 238.

2 Adam Smith. Essays philosophical and literary. London, 1880, p. 9.

3 См. Adam Smith. Essays philosophical and literary, part I, sect. I, cap. 2; part I, sect. II, cap. 5; part V, cap. 2.

Все это могло бы показаться странным, поскольку в «Богатстве народов» (1776) А. Смит исходил отнюдь не из симпатии, но только из эгоизма как из естественного чувства всех участников капиталистического производства и обмена. Зато в «Теории нравственных чувств» (1759) он уделяет «симпатическому» чувству довольно много внимания. Наметившееся у А. Смита противоречие смягчается до некоторой степени тем обстоятельством, что в своих исследованиях он стремился реализовать концепцию умерения побуждений субъекта побуждениями

других лиц (эгоистическими — в экономической сфере деятельности, альтруистическими же — в некоторых других областях социальной жизни). Впоследствии, в ХХ в. довольно близко к буржуазно-либеральной идеализации общественной жизни при помощи «симпатической» иллюзии подошел основатель «Венского кружка» М. Шлик в своей этике «радостного чувства».

308

Гоббс и Гельвеций, сводя — каждый на свой манер — основания морали к индивидуальному эгоизму, создали

весьма огрубленную картину эволюции нравственности, хотя многое в ней, сделанное по модели феодально-буржуазного общества, и было угадано верно. Но не менее огрубленное и схематизированное решение вопроса предложил Юм, когда он ссылается на два основания: индивидуальный эгоизм и вытекающее из «симпатии» (или также и из «чувства обязанности») стремление содействовать общественной пользе. У Н. Д. Виноградова не было достаточно веских оснований полагать, что представления Юма «об основных свойствах человеческого существа,

несмотря на их компромиссный характер, быть может, ближе к психологической действительности» [1], чем воззрения Гоббса и Бентама. Отнюдь не было «ближе» чисто внешнее искусственное ограничение поля деятельности эгоизма «симпатией». Не была ближе и гипертрофия чувства классовой солидарности господствующих социальных групп в Англии XVIII в. в понятии «симпатии», распространенном на всех людей и одновременно превращенном в выхолощенную абстракцию. В этике Юма исчезло существенно необходимое опосредование

категорий индивидуального и общего категориями классовых интересов. Но исчезло лишь по видимости, так как оно отвечало задачам апологии буржуазных порядков при помощи либерально-этической фразеологии.

Итак, в этике Юма обрисовалась эклектическая конструкция: люди стремятся совершить те или иные поступки потому, что это им приятно, либо потому, что они осознают полезность данных поступков с точки зрения своих интересов. «Приятность», в свою очередь, выступает в двух различных видах: либо это тяготение к наслаждениям (гедонизм), либо

стремление удовлетворить приятное чувство «симпатии» (альтруизм на своеобразной гедонистической подкладке) [2]. Отсюда возникают по-

1 Н. Д. Виноградов. Философия Давида Юма. Часть II. Этика Давида Юма..., стр. 347.

2 Последнюю мысль, отметим, развивал уже Гетчесон, считавший, что моральные действия вызывают в людях непосредственное удовольствие.

стоянные колебания Юма между гедонизмом, утилитаризмом и, если можно так выразиться, принципом несольных добродетельных инстинктов, вызывающих удовольствие при их удовлетворении. Эти колебания привели Юма даже к тому, что в одном месте «Трактата...» он пишет о существовании четырех (!) различных оснований морального одобрения: удовольствие данной личности, польза для нее, удовольствие для других людей и польза для них. Исходя из сказанного выше, число оснований придется увеличить до пяти, если не больше.

Этика Юма эклектична и с точки зрения ее социальной функции как апологии буржуазных общественных порядков и психологических установок господствующего класса. Идя вразрез с устоявшимся в XVIII в. мировоззрением английской буржуазии, Юм освободил свою этическую теорию от религиозных санкций. Если скепсис первой книги «Трактата о человеческой природе» был направлен против «метафизических» претензий естествознания, то скептический пафос второй и третьей книг — против «метафизических» претензий религии. Если в первом случае Юм

мешал прогрессу науки, то во втором — до некоторой степени делал полезное дело. Лешартье фальсифицирует взгляды Юма, когда утверждает, будто его учение о нравственности есть этика «христианского духа (d'inspiration chretienne)».

Юм заявлял, что религия на протяжении многих веков извращала и деформировала мораль. «Суеверия (superstitions)», как Юм имеет обыкновение называть существующие религии, ведут фактически во всех случаях к искажению естественных человеческих чувств [1]. В XIV

разделе «Естественной истории религии», который озаглавлен «О дурном воздействии большинства народных (popular) религий на нравственность», британский агностик обращал внимание на то, что религиозные культы ориентируют людей искать благорасположения божества не через упражнения в добродетелях, а посредством экстаза и нелепых обрядов. Мало того, в обычных религиях Юм видит источник безнравственности. Они воспитывают в «пастве» чувства тоски и уныния, робости и униженности, фанатизм и

человеконенавистничество, аскетизм и ханжество. В столь открытой форме, как Юм, не решались разобла-

310

1 WM, p. 431; ср. WR, p. 499.

чить фанатизм ни Локк, ни Гетчесон. Только у Гоббса и отчасти у Шефтсбери мы встретим смелую критику религиозной нравственности и указания на вредные моральные последствия пиетизма [1]. В эссе «О самоубийстве» Юм отвергает религиозный тезис о греховности и

безнравственности самоубийства
безотносительно к обстоятельствам.
Заодно отверг он и религиозный
антропоцентризм, наложивший
отпечаток на христианскую этику.

Но не будучи, как мы видели,
последовательным противником
религии, Юм не отрицал и
возможности именно религиозной
аргументации в пользу
добродетельной жизни. Правда,
«полудеизм» самого Юма был очень
абстрактен и подточен сомнениями;
поэтому он не мог оказать
значительного воздействия на
конструкцию юмовой этики. Тем не
менее, наиболее абстрактная религия

у Юма, как отмечает Ф. Иодль, «своей практической стороной совпадает с нравственностью» [2]. Поэтому было бы ошибкой считать этику Юма антирелигиозной: его агностицизм оставлял слишком много простора для спекуляций на тему примирения религии и морали, и когда Юм в последнем примечании к «Истории Великобритании» пишет о том, что истинные священники могли бы облагородить чувства людей, мы видим в этих его словах не только предусмотрительную оговорку.

1 Ср. Н. Д. Виноградов. Ук. соч., стр. 135 — 136.

2 Ф. Иодль. История этики в новой философии, т. I. М., 1896, стр. 187.

В этом отношении достойным преемником Юма оказался И. Кант. Путь от Юма к этике Канта пролегал еще в одном отношении. Если, как утверждал Юм, о моральности свидетельствуют не сами поступки субъекта, но его мотивации, т. е. внутренние качества субъекта, значит надо отказаться от формального рассмотрения поступков, изолирующего их от мотивов их совершения. У Канта отказ от такого формализма привел к новому формализму, а именно к

формальному рассмотрению самих моральных побуждений субъекта (следование долгу и т.д.), изолируемых от содержания поступков. Зачаток этого нового формализма возник в этике Юма, хотя рассматриваемые им мотивации еще не утратили своей естественной содержательности (удовольствие, польза, сочувствие).

311

С точки зрения метода теории нравственности, Юму был свойствен антиисторизм и, в общем, тот же агностически-сенсуалистский подход, с которым мы познакомились

при анализе его теории познания. С ним встретимся мы и при исследовании эстетики Юма, где, как и в этике, на первый план выдвинута проблема оценок субъектом своих собственных эмоций. Этическая проблематика была перенесена Юмом в план анализа духовного мира как такового, вопрос об объективной подоплеке морали извращается с самого начала и сводится к вопросу о свойствах пресловутой вечной и неизменной человеческой природы.

Агностический эмпиризм толкал Юма к апологетически-пассивному описанию моральных явлений как

«данного». Такой подход к явлениям морали пропагандирует в наши дни и неопозитивистская дескриптивная этика, корни которой восходят к Юму. В обоих случаях в этике используют метод аналогичный методу, применяемому в гносеологии. Так, если в теории познания Юм исходил из психологического описания «верований», то в этике из аналогичного описания чувств одобрения и неодобрения. В теории познания Юм утверждал отсутствие связи между суждениями о фактах (эмпирические описания) и суждениями об отношениях между

идеями (своего рода «нормы» математики, например, алгебры). В этике он добавил, что нет связи между описаниями и этическими нормами.

Юм не был абсолютным противником нормативизма. Недаром в эссе «Об изучении истории» он порицал философов, считающих всякие моральные различия совершенно произвольными. Но «нормативизм» Юма касался лишь двух пунктов, — принципа пользы и отрицания религиозных предрассудков в этике. Здесь сам Юм был «нормативистом», но непоследовательным, так как с

позиций агностицизма и растворения разума в стихийных эмоциях невозможно было ни развить последовательную теорию полезности, ни вытеснить обскурантистские нормы нравственности. Поэтому в этике Юма наметился раскол между довольно развитой дескриптивной системой и бледными наметками нормативного нерелигиозного учения. Но в основном Юм отрекся от нормативизма, что и позволило Айеру поставить Юму в большую заслугу разработку им основного принципа будущих «змотивистов», а именно что

нормативные установления в этике не выводимы из описательных [1].

312

Обработку этики Юма в «эмотивистском» духе (из всего вышесказанного видно, что такая обработка не слишком трудна) продолжил Ч. Стивенсон. Следуя Юму в своих усилиях сведения моральных поступков к привычным для того или иного субъекта реакциям на собственные эмоциональные состояния (которые в свою очередь приобретают шаблонный характер), он восхваляет Юма за «эмпиризм». Он

безоговорочно объявляет
эмотивистским [2] тезис Юма о
моральности того, что вызывает
приятное чувство одобрения у людей.
Что касается отклонений Юма к
утилитаризму, то Стивенсон относит
их к якобы несущественным и
случайным для Юма
нормативистским «увлечениям» [3].

Значительная недооценка интеллекта
и волевой активности людей как
субъектов общественного процесса,
соседствующая с типичным для
агностика устранением от анализа
анатомо-физиологической
подоплеки эмоциональной жизни и с
механически-комбинационным

ПОДХОДОМ К ВЫСШИМ СОЦИАЛЬНЫМ побуждениям, — все это могло лишь способствовать углублению тех противоречий в этике Юма, которых он тщетно старался избегать, но которые неуклонно расшатывали его теорию [4]. Этих противоречий и связанного с ними эклектицизма не избежали и те, кто последовал по пути Юма в этике, избрав тот или иной ее акцент, — Бентам и оба Милля в XIX в., а затем эмотивисты 50 — 60-х годов XX в.

1 Сб. «Logical Positivism». Illinois, 1959, p. 22; ср. Ch. L. Stevenson. Ethics and Language, chap. XII, sect. 5. 2d ed., New Haven, 1960.

2 См. Ch. L. Stevenson. Op. cit, p. 276.

3 Ibid., p. 275.

4 См. в этой связи: F. C. Sharp. Hume's ethical theory and its critics. «Mind». Edinburgh, 1921, pp. 40 и др.

В свое время этическое учение Юма сыграло некоторую положительную роль, пожалуй, только в одном пункте — оно отрицало клерикальные концепции нравственности. Но эта его роль сводилась почти на нет той малорадостной и угнетающей схемой человеческой природы, которую настойчиво набрасывал Юм. Уже в гносеологическом плане она мало

походила на оптимистическую
картину, начертанную
просветителями. В плане

313

же этическом это была скорее
карикатура на нее. Пусть людям
свойственно чувство «симпатии», но,
несмотря на это, они неприглядны:
люди поступают импульсивно, в
оценках поступков других лиц они
несправедливы. Люди малодушны и
ленивы, и на каждом шагу
подвержены случайностям из-за
причудливых ассоциаций в сфере
своих эмоций.

Сопоставим Юма и Локка. Сенситивные и рациональные факторы сознания в локковой теории «разума (understanding)» подкрепляют друг друга под главенством последних, у Юма же они находятся в состоянии дисгармонии и взаимно обессиливают друг друга: ощущения и вера не дают знания, а разум не в состоянии руководить человеческой деятельностью и в конце концов растворяется в хаосе эмоций. Не удивительно, что Т. Рид обвинил Юма в том, что его скептицизм вообще разрушает понятие человеческой природы!

Юм не «разрушает» этого понятия: просто одной методологической фикции он противопоставляет другую. Но его концепция человеческой природы плохо служит и ему: антипросветительское представление о ней как о слабой и низменной, тщеславной и управляемой бесконтрольными эмоциями и случайными ассоциациями не оставляло места для тех альтруистических побуждений, которые, по учению Юма, преобладают над эгоистическими. Там, где французские просветители увидели величие матери-природы, бросающей

свой отблеск и на ее порождение, человеческий род, Юм видит униженность людей, которые, будучи «рабами страстей», более имеют в себе животного, чем разумно-человеческого. И апология «гордости» как возвышающего человека чувства, которую развивает в своей этике Юм, теряет под собой почву, делается неубедительной.

Странно поэтому читать в исследовании Н. К. Смита, что в своем учении об эмоциях и морали Юм «защищает» будто бы подлинную природу человека от «предъявленных разумом претензий» [1]. Впрочем, от буржуазных мыслителей XX в.

вполне естественно слышать, будто «претензии» человеческого разума на дознание и овладение законами природы и общественного развития вздорны и безнадежны. На то они и есть выразители

1 См. N. K. Smith. Op. cit., p. 543.

314

кризиса буржуазного сознания. Что касается Юма, то его усилия развенчать разум шли в странном содружестве со славословиями по адресу «симпатии». В этих славословиях получила свое выражение либеральная фразеология, которая служила делу

идеализации буржуазных общественных отношений XVIII в. Критика же разума служила второй задаче: обесценить надежды на изменение этих отношений. Таким образом, «надклассовость» этики Юма, и в особенности ее альтруистического фрагмента, мнима: эта этика играла свою определенную роль в рамках более или менее широкого диапазона конкурировавших в то время между собой буржуазных учений.

VIII. ЭСТЕТИКА ЮМА: КРАСОТА, ПОЛЬЗА И УДОВОЛЬСТВИЕ

Эстетическая концепция Юма сложилась под прямым влиянием его агностицизма в теории познания [1]. В ее формировании особо важную методологическую роль сыграли учение о психологических ассоциациях и взгляд на человеческую природу как на нечто неизменное в своих основных свойствах. Своеобразное преломление в эстетике Юма нашли и колебания Локка в решении проблемы объективного содержания

идей вторичных качеств. Наконец, решения некоторых вопросов эстетики Юмом оказываются плодом перенесения в эту область аналогичных его решений из области этики.

1 Ср. Brunius Teddy. David Hume on criticism. Dissertation. Stockholm, 1952.

Юм так же психологизировал эстетическую проблематику, как и гносеологическую. Поэтому он свел основное содержание своего эстетического учения к вопросам психологии художественного восприятия, почти не касаясь

психологии художественного творчества. По аналогии с этикой, он сводит вопросы психологии в искусстве к вопросам об эстетических чувствах (Юм относит их к числу «спокойных» аффектов). Вследствие субъективности его подхода к проблематике, эстетические чувства для Юма — это не более как вкусы. Итак, эстетика Юма есть учение о вкусах, т. е. об эмоциональных оценках произведений искусства их потребителями. Недаром Юм называет эстетику «критицизмом (criticism)».

Сводя всю проблематику эстетического отношения людей к действительности к чисто эмотивистской проблематике, Юм движется к итогу, аналогичному итогам в его теории познания и этике: познающее мышление растворяется в аффектах, теряет понятийную определенность. Познавательная функция искусства сводится, вследствие этого, на нет.

Мало того, Юм совершенно сознательно отделяет проблему эстетических чувств от теории познания. Он утверждает, что переживания вкуса в эстетике столь же плохо укладываются в суждения,

как и мотивации в этике, так что спрашивать об истинности или ложности оценок, в скрытой форме содержащихся в этих чувствах, неправомерно. «Разница между суждением и чувством, — пишет он в эссе «О норме вкуса», — как известно, огромна. Каждое чувство правильно, ибо оно не относится ни к чему вне себя (beyond itself) и всегда реально, лишь бы только человек давал себе в нем отчет» [1].

1 WE, p. 259.

Это тезис о безотносительности эстетических эмоций: о них можно будто бы лишь говорить, что либо

они есть, либо их нет, но не более; они рассматриваются как нечто данное безотносительно к их объективному источнику. Но этому тезису, как увидим ниже, Юм довольна быстро изменил. Юму известен был печальный опыт Беркли, который пытался отстаивать аналогичный тезис о безотносительности ощущений и в итоге запутался в поисках критерия отличения сновидений от реальности.

Искусство, по Юму, — это отрада души джентльмена. Перцепирование прекрасного пробуждает мягкие и нежные чувства, вызывает

«приятную меланхолию». Искусство помогает отрешиться от треволнений повседневной житейской борьбы и погрузиться в тонкие радости, доступные для узкой среды избранных, духовной элиты. Какова же основа и механизм воздействия произведений искусства? Что такое прекрасное?

Приступая к ответам на эти вопросы, Юм начинает с выяснения относительности человеческих взглядов на прекрасное. Эстетический релятивизм Юма носит не только предварительный характер, как так называемый «этический релятивизм» Гельвеция.

Наоборот, разнообразие взглядов на прекрасное он возводит во всеобщую норму, вводя этот тезис в ядро своей позитивной концепции. О «разнообразии взглядов» речь идет в дух

317

смыслах: как о разнообразии в определениях прекрасного, так и о разноречиях при подведении разных продуктов художественного творчества под эти определения. Огромные различия в эстетических оценках свидетельствуют, по мнению Юма, не об изменчивости объективных факторов,

определяющих эти оценки, но об их отсутствии вообще, а значит, о субъективности художественных вкусов.

Тезис о субъективности вкуса был развит Юмом в эссе «О норме вкуса», «О трагедии» и «Скептик», а также в 8 разделе второй книги «Трактата о человеческой природе», озаглавленном: «О красоте и безобразии». Вот что говорит Юм о субъективности вкуса: «Красота не есть качество самих вещей как таковых; она существует исключительно в сознании (mind), созерцающем ее, и каждое сознание усматривает иную красоту.

Некоторые видят даже безобразие там, где другие почувствуют красоту; и каждый человек должен воспринимать свои собственные чувства, не покушаясь на то, чтобы нормировать чувства других людей. Поиски подлинной красоты или подлинного безобразия столь же бесплодны, как и претензии на то, чтобы установить, что доподлинно сладко, а что горько. В зависимости от наших органов чувств одна и та же вещь может быть как сладкой, так и горькой, и верно говорится в пословице, что о вкусах не спорят. Будет правильно и даже необходимо распространить эту аксиому на

духовный вкус, как и на вкус физический» [1].

Аналогичное рассуждение мы найдем и в эссе «Скептик»: «Красота не есть свойство круга. Она не находится ни в какой из частей линии, все части которой одинаково удалены от общего центра. Она есть всего лишь эффект (the effect), вызываемый этой фигурой в сознании (a mind), особое устройство или структура которого делают такие переживания возможными» [2]. И далее: «...красота, собственно говоря, находится не в поэме, но в чувствах или вкусе читателя». Юм ссылается на учение Беркли о субъективности

всех качеств и снова проводит аналогию между субъективностью красоты и безобразия, добра и зла, счастья и горя, сладости и горечи.

1 WE, p. 260 (курсив наш. — И. Н.).

2 WE, p. 187. Это рассуждение о круге почти дословно повторено Юмом в первом «Добавлении» ко «Второму Inquiry».

318

Эстетические качества не
проистекают из самих вещей, они
суть продукты переживаний
сознания, которое отзывается на эти
вещи эмоциональными оценками, и

эти оценки меняются в зависимости от различий не между вещами, но между душами людей. Прекрасное — это «приятное переживание» в сознании человека. Что же такое «вкус»? Это ощущение духовного удовольствия, конечные причины которого не объяснимы.

Все это довольно схематичная и упрощенная позиция агностика. В ней многое недосказано и огрублено. Но наряду с приведенными высказываниями, мы находим в сочинениях Юма и несколько иные заявления, в которых так или иначе ставится вопрос об объективной подоплеке эстетических чувств.

Вопрос этот ставился и до Юма, и после него, так как это один из центральных вопросов эстетической науки. Волнует он теоретиков эстетики и в наши дни, чему, например, свидетельствует полемика, развернувшаяся на страницах советского журнала «Вопросы философии». Что касается Юма, то этот вопрос передвинут им в довольно узкую плоскость, predeterminedную границами его агностического мировоззрения. Он звучит примерно так: коренится ли источник эстетических переживаний в особых эмоциональных перцепциях, т. е. в эмоциональной

деятельности сознания самой по себе, или же у них существует подоплека в качествах впечатлений — ощущений? При попытках конкретизации постановки этого вопроса у Юма перекрещиваются две различные линии рассуждения, далеко не согласованные друг с другом.

Во-первых, Юм стремится вывести все содержание «идей», в том числе и собственно эстетических, из предшествовавших им «впечатлений». Если у человека возникают эстетически окрашенные представления и воспоминания, значит эстетические качества были

до этого присущи уже «впечатлениям», и проблема эстетического «спускается» именно на их уровень. Но здесь возникает неясность, проистекающая из неясностей юмовой классификации перцепций: ведь, строго говоря, первичные эстетические эмоции, поскольку они суть эмоции, также должны, по Юму, быть отнесены к области «впечатлений» (это впечатления рефлексии).

319

Однако, приняв это, философ оказывается перед новым вопросом: зависимы ли или нет впечатления-

эмоции от впечатлений-ощущений созерцаемых скульптур и картин, слышимых мелодий и т.д. Ответ на него определен, с одной стороны, тем, как Юм вообще решает проблему зависимости перцепций рефлексии от впечатлений и идей чувственного опыта. Мы уже знаем, что в общем виде Юм решал эту проблему в утвердительном смысле, но лишь именно в общем виде. Для детального решения требовались конкретные психологические и физиологические исследования, и приняться за них Юм не обнаруживал особого желания. С другой стороны, искомый ответ

зависит от анализа достаточно обширного собрания фактов из области психологии художественного восприятия. Опираясь небольшим количеством таких фактов, Юм не стремился к его расширению и во всяком случае не сетовал на его незначительность.

Допустим, что ответ получен, хотя и краткий. Если он гласит «да», значит нечто эстетическое коренится именно в самих чувственных восприятиях геометрических форм, окрашенных плоскостей, мелодических звуков и т.д., но что собой это «нечто» представляет, неясно. Если «нет», то придется

допустить существование
эстетических переживаний
независимо от того, что именно в
чувственно-предметном отношении
мы переживаем. Но это нелепо и
противоречит элементарным фактам,
приводя одновременно на порог
признания неких эстетических
«сущностей», чуть ли не в смысле
платоновской идеи «прекрасного».

Во-вторых, для эстетики Юма не
прошли бесследно искания Локка в
проблеме вторичных качеств. Если
даже и признать, что идеи вторичных
качеств по своему содержанию
совершенно субъективны, это не
снимает все же вопроса о скрытой

зависимости их от свойств самих вещей. Коль скоро Юм отклонился от крайнего теоретико-познавательного субъективного идеализма, скажем, в духе Беркли, он не мог уже отмахнуться от этого вопроса, хотя бы его ответ и был в соответствии с агностической установкой мало определенным. В рамках этой, второй, линии рассуждений эстетические чувства более близки к рубрике не «впечатлений», но именно «идей» и оказываются в каузальной связи со свойствами воспринимаемых предметов искусства и природы через посредство ощущений. Но общие

установки агностицизма Юма закрывают пути к исследованию проблемы познаваемости свойств внешних объектов.

320

Поскольку Юм рассуждает о «вещах» и «предметах» непоследовательно (нередко он забывает о том, что вправе рассуждать о них в рамках своего учения только как о комплексах сенситивных впечатлений, и переходит на материалистическое словоупотребление), то обе указанные линии рассуждения у него переплетаются и приводят к очень

туманным и противоречивым результатам.

Юм в «Трактате о человеческой природе» утверждает: «Красота есть не что иное, как форма, вызывающая удовольствие, подобно тому, как безобразие есть структура частей, сообщающая [нам чувство] неприятного (pain); и поскольку способность вызывать боль и удовольствие составляет, таким образом, сущность прекрасного и безобразного, все проявления (effects) этих качеств должны быть извлечены из ощущения...» [1]. Из этого отрывка можно понять, что, с точки зрения Юма, более

естественно было бы отнести эстетические чувства и к области «впечатлений» и к области «идей», так как формы предметов сперва воспринимаются, а затем вспоминаются. Источником же этих чувств Юм считает или свойства предметов вне нас («структуру частей») или ощущения как таковые, т. е. «впечатления» чувственного опыта. Если принять первое, то это, как уже указывалось, не совместимо с агностицизмом Юма, согласно которому «структурные» свойства внешних объектов столь же непознаваемы нами, как и любые иные их свойства. Если же

допустить, что акцент в цитируемом высказывании лежит на втором, то возникает новое препятствие: все «идеи», согласно эпистемологии Юма, воспроизводят содержание впечатлений, а значит, похожи на них, но каким образом идея (эмоция) прекрасного, имея своей сущностью, как пишет Юм, удовольствие, могла бы быть хоть отчасти «похожа» на впечатление, т. е. зрительное восприятие формы, остается непонятным.

1 LT, II, p. 25.

Здесь не место для развертывания всех сторон и аспектов спора по вопросу понимания объективности прекрасного с точки зрения марксистско-ленинской философии. По этому вопросу в советской философской литературе ведется оживленная полемика; она пока далека от завершения, хотя ошибочность примитивно-вульгарных концепций, отождествляющих прекрасное либо с предметными свойствами объекта, либо с эмоциональными свойствами субъекта, в общем, уже многими осознана [1]. Нам думается, что уточнение ответа на вопрос, в чем

именно заключается объективность категории прекрасного, может быть достигнуто на путях анализа «прекрасного» и «безобразного» как диспозиционных предикатов, т. е. таких свойств, которые реализуются только в процессе художественного творчества, а затем в процессе эстетического восприятия. Для этих процессов характерно наличие неперменного активного взаимодействия между объектом и субъектом, как бы создающим «вторую действительность» в искусстве. Такой подход к вопросу предполагает, что отношение между объектом и субъектом в своем роде

объективно, и без учета субъектом этой объективности вопрос об объективности эстетических категорий не может быть решен. Мы уже отмечали, что к числу диспозиционных предикатов, следует, видимо, отнести также так называемые «вторичные качества». Кроме того, к таким предикатам целесообразно отнести различные ценности (не только эстетические), значения и т.д., хотя структура их образования далеко не одинакова.

1 Во вступительной статье к кн.: А. [А.] Адамян. Статьи об искусстве (М., Музгиз, 1961) В. Ф. Асмус отмечает, что эстетические ценности

возникают в сознании субъекта лишь в результате преломления познаваемых объективных свойств произведений искусства через художественное сознание как одну из форм общественного сознания.

«Восприятие эстетических качеств исторически опосредствовано не только как процесс, не только в том, каким способом люди рассматривают эстетические черты предмета, но и как результат этого процесса, и в том, что может быть усмотрено в этом предмете в качестве его эстетических, а не просто физических, природных свойств... Искусство живет только в

воспроизведении, в восприятии членов общества — слушателей, читателей, зрителей» (ук. соч., стр. 8 и 11).

Некоторые трудности соотношения эстетических эмоций и впечатлений чувствовал, по-видимому, и сам Юм. Но для разрешения их он обратился не к объектам восприятий, а к их субъекту, придав, однако, видимость объективности анализу его эстетических свойств. Перед нами вновь встает проблема свойств «человеческой природы».

В третьей книге «Трактата...» Юм высказывается о «прекрасном» как об относительном качестве, которое зависит от отношения вещей к людям и от отношения людей к вещам. Чтобы ослабить релятивизм в эстетике, Юм ссылается при этом на относительную устойчивость и одинаковость человеческой природы.

У Юма можно встретить и противоположные высказывания, как например: «Человеческая природа слишком непостоянна, чтобы выказывать ... регулярность, (в однозначной связи восприятий и эмоций. — И. Н.). Для нее характерна изменчивость» [1]. Но

это вытекает из взгляда Юма, что человеку присуще неизменное свойство — его слабость. Основная тенденция его взглядов в этом пункте достаточно определена: Юм считает основные свойства человеческой природы неизменными. В своих исследованиях по истории Англии он не раз подчеркивал это.

Теперь Юм в поисках причин появления чувства прекрасного обращает взоры в иную, чем прежде, сторону. Эти причины кроются в человеческой природе. «Некоторые формы или свойства благодаря внутренней естественной структуре

человека предназначены к тому, чтобы нравиться, а другие — чтобы не нравиться» [2]. Юм допускает существование частных различий во вкусах, происходящих из небольших вариаций в человеческой природе, и в качестве таковых указывает на индивидуальные различия людей, неодинаковость их психического склада в разных возрастах, на особенности эпохи, страны и т. п. Но все эти различия, по Юму, не очень существенны, и он предлагает исходить из того, что имеется «вкус, общий всему человечеству» [3] и закрепляемый, «мнением и опытом всех народов и эпох».

Поэтому Юм считает вполне естественным, когда многим людям нравится одно и то же (а такое сопереживание, по Юму, во много раз увеличивает наслаждение людей прекрасным) [4]. Но и эта линия рассуждений Юмом почти не конкретизирована. Остается неясным,

1 LT, II, p. 10.

2 WE, p. 264.

3 И, стр. 194.

4 LT, II, p. 81.

323

как и почему сложилась
определенная избирательность

«естественной структуры» человека к одним явлениям, которые ему представляются прекрасными, и к другим, — которые он полагает отвратительными. Столкнувшись с этой новой трудностью, Юм вступает на испытанный им в этике и в социологии путь утилитаризма.

Утилитаристские моменты в эстетике Юма обнаруживаются в «Трактате...», где читаем следующее: «Очевидно, что значительным источником прекрасного во всех живых существах является выгода, которую они пожидают из особой структуры своих членов, в

соответствии с тем способом жизни, к которому их предназначила природа. Те самые точные пропорции лошадиного тела, которые были описаны Ксенофонтom и Вергилием, получены ныне и нашими современными жокеями, ибо основание их то же самое, а именно восприятие в опыте того, что вредоносно или же полезно для животного... Идеи полезного и противоположного ему, хотя они и не определяют прямо, что мило (handsome) и что безобразно, суть, очевидно, источник значительной части одобрения или отвращения» [1].

Это не вполне четкое рассуждение. В нем смешаны понятие выгоды, извлекаемой людьми из лошадей (например, при тотализаторе на скачках) с понятием приспособленности самих лошадей к существованию в естественной для них среде. В то же время вполне определенно речь идет об эстетической оценке строения тел одних живых существ, в данном случае лошадей, другими, т. е. людьми. Следовательно, предполагается, что люди в состоянии более или менее объективно оценивать чужую пользу и испытывать при осознании ее

удовольствие и притом эстетического свойства. Собственно говоря, перед нами одна из попыток отождествления прекрасного с максимально целесообразным [2] (не обязательно с точки зрения использования именно данным лицом).

1 WM, p. 321; ср. GT, II, p. 151.

2 Одна из таких попыток совсем недавно получила воплощение в романе И. А. Ефремова «Лезвие бритвы» (М., Гослитиздат, 1963).

Последнее обстоятельство не приближает, а наоборот, отдаляет Юма от «чистого» утилитаризма и

стоит в связи с общими тенденциями его этики, в которой Юм, как показано в предыдущей главе, пытался соединить вместе эгоистический и альтруистический принципы поведения.

324

Эти тенденции в эстетике Юма находят свое выражение в его утверждении, что в отношении огромного числа вещей существует правило: «...их красота проистекает главным образом из их полезности и из их пригодности для цели, для которой они предназначены» [1]. В сочинении о страстях Юм в качестве

примеров ссылается на восприятие форм корпуса корабля, размеров окон и дверей в домах, а также поведения людей в отношении друг друга. Последний пример интересен тем, что довольно рельефно выявляет понимание Юмом связи эстетического с этическим: поступки людей, вредные для их ближних и вообще для человеческого общежития, воспринимаются окружающими как отвратительные, безобразные, а полезные — как прекрасные.

В последнем примере намечается точка соприкосновения с принципом альтруизма. Свое выражение в

эстетике этот принцип получил в утверждении Юма, что то, что полезно другим людям, не принося вреда данному человеку, представляется этому лицу эстетически прекрасным. Происходит это в силу действия механизма симпатии [2], т. е. уже известной нам из разбора этики Юма предполагаемой у людей всеобщей психологической привычки переносить известные нам (по внешним проявлениям) эмоции из сознания других субъектов в наше собственное сознание. Говоря короче, это склонность ставить самих себя в воображении на место

других людей. В результате чужие польза и благополучие воспринимаются как наша собственная польза, а чужая радость — как наша радость. Все это для нас уже не ново, посмотрим, что Юм делает дальше. Ему необходимо осуществить переход к собственно эстетическим переживаниям, и совершает он его более чем просто: сущность прекрасного — удовольствие, и то, что вызывает удовольствие, прекрасно. Оправдать такой «легкий» переход можно лишь при условии, если действующему при этом чувству симпатии самому будут приписаны некие изначальные

эстетические свойства. Юм невольно из этого и исходит, что, конечно, весьма спекулятивно. Историки эстетики К. Гильберт и Г. Кун довольно метко называли эту неоправданную универсализацию «симпатии» своего рода «симпатической магией» [1].

1 LT, II, p. 82.

2 LT, II, pp. 82 — 86.

325

Та «человеческая природа», в постоянстве основных свойств которой Юм искал основу для некоторого обуздания эстетического

релятивизма, выглядит, как и в его этике, малосодержательной и примитивной и сводится к сочетанию двух основных побуждений — эгоизма и симпатии. «Простота» объяснения того, как возникают эстетические эмоции при действии эгоизма и альтруизма, куплена дорогой ценой утраты специфики эстетических переживаний и эстетических категорий. Прекрасное совпадает с удовольствием, эстетические оценки принижаются до уровня довольно примитивного «кода» описания различных житейских ситуаций с

точки зрения «полезности» для некоторого «человека вообще».

К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» отмечал, что «чувство, находящееся в плену у грубой практической потребности, обладает лишь ограниченным смыслом. Для изголодавшегося человека не существует человеческой формы пищи, а существует ее абстрактное бытие как пищи: она могла бы с таким же успехом иметь самую грубую форму, и невозможно сказать, чем отличается это поглощение пищи от поглощения ее животным» [2]. Юм имел в виду не узкогрубые

потребности, однако и в этом случае ему еще раз пришлось утратить грань, отличающую человека от животного, как это было и при анализе им мышления.

1 См. К. Гильберт, Г. Кун. История эстетики. М., ИЛ, 1960, стр. 271.

2 К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. Из ранних произв. М Госполитиздат, 1956, стр. 594.

Если же попытаться вновь обрести утраченную специфику многообразных эстетических переживаний и оценок, то Юм не может предложить для этого предприятия уже ничего, кроме

пословицы: «На вкус и цвет товарища нет».

326

Странно после этого защищать Юма от справедливой квалификации его как субъективиста в эстетике (хотя, как обнаруживается, его субъективизм и не столь односложен, как казалось вначале). Напрасно к этим защитникам примкнул известный польский исследователь Ст. Моравский. Он обвиняет обвинителей Юма, что они будто бы смешивают в своей критике Юма два разных вопроса — о характере эстетического восприятия и об

источнике устойчивости вкуса [1].
Иными словами, Моравский
предлагает считать эстетический
релятивизм Юма чисто
предварительным. Об ошибочности
подобного взгляда уже сказано в
начале этой главы.

1 См. St. M o g a w s k i. O
zagadnieniach estetyki angielskiej XVIII
wieku. «Studia z historii mysli
estetycznej XVIII i XIX wieku».
Warszawa, 1961, str. 97. Едва ли
можно согласиться с Моравским и
когда он замечает, что «природа» в
рассуждениях Юма по эстетике —
это «синоним бога» (ibid., str. 85).

Но уж если остановиться на пресловутой пословице о вкусах, то вкусы у людей, действительно, не всегда совпадают. Не трудно заметить, что вкусы у людей бывают весьма разные. Вариации, более крупные различия и изменения в художественных вкусах происходят под влиянием и тех причин, которые перечислял и Юм. Но ссылка его на «особенности эпохи» в ряду других причин упускает из виду, что эти «особенности» играют самую существенную роль в механизме появления коренных разногласий между людьми по вопросам эстетических оценок, а среди этих

«особенностей» общественно-классовая позиция создателя или потребителя произведений искусств наиболее значима. Но эта позиция складывается в силу действия определенных законов социального развития, открытых историческим материализмом, и никоим образом не возникает произвольно. Поэтому с основанием можно сказать в противовес Юму, что о вкусах именно спорят и о них надлежит спорить, чтобы отстоять прогрессивные и объективно более верные взгляды на искусство и эстетику против архаических и реакционных взглядов классов,

уходящих в прошлое. В наши дни, например, эстетика социалистического реализма дает решительный бой формалистическим и натуралистическим вкусам в искусстве, которые в форме, например, сюрреализма нашли свое псевдотеоретическое обоснование.

327

Ссылаясь на неистребимость хаоса во вкусах, Юм имел в виду, что вкусы у людей во многих случаях образуются под влиянием якобы совершенно случайных ассоциаций, которые в соответствии с той ролью,

которую уделял им Локк, лишены познавательной ценности. Вместе с тем Юм пытался извлечь для эстетики из принципа ассоциаций и нечто положительное. Так, он перетолковывал в ассоцианистском плане аристотелевско-классицистские принципы единства времени, места и действия. Как и три рода ассоциаций в теории познания Юма, эти принципы были истолкованы Юмом в виде принципов непрерывной последовательности во времени, смежности в пространстве и каузальной связи (в отношении которой, как мы знаем, Юм требовал

непосредственного примыкания следствия к причине). Но поскольку Юм возводил свою эстетику на чисто эмоциональной базе, противопоставляя вкус мышлению и разуму, он лишал эти три принципа какого-либо объективного содержания и изолировал их от задач познания отображаемой в сценических произведениях действительности. Это значило, что он сохранял в эстетике классицизма только ее слабую сторону, т. е. присущие ей формальные начала.

Едва ли можно поэтому согласиться с выводом, что концепция Юма в рамках «школы Локка» «ставила

скорее своей целью разбить
вдребезги неоклассический разум,
чтобы увидеть, из чего он состоит и
как действует, чем опровергнуть его
ценность» [1]. Именно «ценность»
классицизма не могла задержаться в
решете юмовой философии и
безвозвратно утрачивалась. Влечет за
собой недоразумения уже само
отнесение Юма к «школе Локка» без
выяснения существующих на деле
принципиальных различий между
Юмом и Локком. Настойчивые
усилия Юма «развести» вкус и
разум, искусство и познание, может
быть, и можно кое-как согласовать с
фактом известной недооценки

Локком искусства и его роли в общественной жизни, но они никак не согласуются с верой Локка в человеческий разум и великие возможности его познавательной деятельности в будущем.

1 К. Гильберт, Г. Кун. Ук. соч., стр. 253.

В свете сказанного выше решается и вопрос об отношении учения Юма о художественном вкусе к другим эстетическим концепциям. В группе английских философов-эстетиков периода Просвещения Юм стоял в значительной мере особняком, хотя и можно было бы

выискивать некоторое его сходство, например, с А. Шефтсбери, который высказывал убеждение, что художественные вкусы людей можно воспитывать на основе изучения свойств человеческой природы. Зато возникает определенная преемственность между Юмом и Кантом. Безусловно, «традицией была подготовлена ... идея эстетики Канта — сведение прекрасного к субъективности» [1]. И в качестве предшественников Канта на пути отделения красоты от знания следует указать не только Зульцера и Мендельсона, но и Юма.

Это было бы, впрочем, не очень понятно, если читатель согласился бы с истолкованием эстетических воззрений Юма в том простом смысле, будто «Юм фактически ликвидировал эстетику как науку» [2]. Это нигилистическая точка зрения, и она неверна. Если ее принять, то пришлось бы просто-напросто закрыть глаза на многие из изложенных выше фактов. Тогда было бы невозможно и объяснить появление такого эссе Юма, как «О простоте и изощренности стиля литературного произведения (in Writing)», где симпатии автора отнюдь не на стороне безудержного

субъективизма и манерности. Куда более правильно будет сказать, что исследования Давида Юма в области эстетики во многом свелись к односторонним и нечетким постановкам проблем, а решение этих проблем на платформе агностической философии заранее было обречено на неудачу.

1 В. Ф. Асмус. Немецкая эстетика XVIII века. М., «Искусство», 1963, стр. 182."

2 «Основы марксистско-ленинской эстетики». М., «Искусство», 1960, стр. 69.

IX. СКЕПТИЦИЗМ И АГНОСТИЦИЗМ ЮМА И ПОЗИТИВИЗМ

Последние сто лет истории философии характеризуются повышенным интересом к теоретическому наследию Давида Юма. «...В наши теперешние годы о Юме и в особенности о «Трактате» пишут больше, чем когда-либо в прошлом» [1], — говорил Норман Кемп Смит в торжественной речи 7 июля 1939 г. на философском

симпозиуме в Эдинбурге, посвященном мировоззрению Юма. «Трактат» — это произведение гения» [2] — утверждает Смит в своем исследовании на ту же тему. Еще М. Вундт в своем «Введении в философию» признавал, что начиная со второй половины XIX в. в западной философии начался своего рода «ренессанс Юма», связанный с деятельностью английских позитивистов, Маха и имманентов. Ныне, говоря об итогах этого «ренессанса», Д. Пассмор утверждает, что Юм оказался «открывателем новых путей мысли» и философом, который больше всех

умеет выводить читателей из догматического равновесия («the most exasperating of philosophers») [3].

1 Цит. по кн.: «Hume and present Day Problems...». London 1939, p. IV.

2 К. Smith. The philosophy of David Hume. London, 1941, p. 537; ср. p. 561.

3 Ср. J. A. Passmore. Hume's Intentions. Cambridge, 1952, pp. 157, 159.

330

Почему же Юм смог стать властителем дум английской и не только английской буржуазной философии спустя сто и более лет после своей смерти? Видимо, в его

воззрениях было нечто, глубоко созвучное буржуазной мысли наших дней. Да, это так, и это созвучное можно обозначить одним словом: агностицизм...

Агностицизм был охарактеризован Энгельсом и Лениным как центральный пункт, в котором, как в фокусе, соединяются различные стороны мировоззрения Юма. Посмотрим, как сам Юм определял сущность своей философской позиции. Известно, что он называл ее скептической.

Существуют различные виды скептицизма, и он пережил долгую

историю. «Сомнения, — писал А. И. Герцен, — вечно припаянный элемент ко всем моментам развивающегося наукообразного мышления» [1]. Между скептическими взглядами Пиррона и Пьера Бейля, Юма и Томаса Гексли, Карнеада и Бертрана Рассела есть и сходства и существенные несходства. Очень метко о различных видах скептицизма высказался Н. П. Огарев. В Письмах Т. Н. Грановскому в начале 1847 г. он писал, что есть «скептицизм, равно отрицающий направо и налево, [который] любит бить направо и налево...», но есть и иной, конструктивный, скептицизм,

представляющий собой «сомнение во всем, что не имеет *causa sufficiens*», т. е. достаточного основания, и требующий «поверки факта разумом и рассуждения фактом...» [2]. Юм видел свой скептицизм в том, что он прокладывал среднее направление между предварительным (*antecedent*) или методическим скепсисом Декарта и чрезмерным (*excessive*) всеразрушающим скепсисом Пиррона. Последний, говоря словами А. И. Герцена, «не только сомневался в возможности знать истину, но просто не сомневался в невозможности знать ее». Первый призван был расчистить почву для

построения подлинной онтологии, но Юм не верит в возможность таковой, и от «Трактата...» к «Исследованию о человеческом уме (познании)» его неверие в этом смысле все более расширялось и углублялось. В этом пункте Юм был солидарен с пирронизмом, но последний в полном своем объеме противоречит житейской практике. В «Сокра-

1 А. И. Герцен. Избр. филос. произв., т. I. М., Госполитиздат, 1948. стр. 197.

2 Н. П. Огарев. Избр. социал.-полит, и филос. произв., т. II. М., Госполитиздат, 1956, стр. 393 и 400.

щенном изложении...» «Трактата...» Юм называет свое учение «очень скептическим (very sceptical)», но не совпадающим нацело с пирронизмом, так как против него восстает людская природа, привыкшая доверять впечатлениям и полная веры в то, что мир существует. Убежденный в слабости человеческого духа и в узости его познавательных возможностей, Юм не мог согласиться с тем, что в познании вообще нет ничего достоверного. Поэтому в «Добавлении» к первой книге «Трактата...», где Юм еще раз

возвращается к проблеме пространства, он пробует подыскать более гибкое обозначение для своего скептицизма и называет его всего лишь «смягченным (mitigated)», близким до некоторой степени к скептицизму античных «академиков» Аркезилая и Карнеада. Симпатизирует Юм и скептицизму Пьера Бейля.

Уже в этих резких изменениях общей характеристики своего скептицизма чувствуются неуверенность и колебания Юма. Возводя их в закон мышления Юма, Д. Пассмор пишет, что быть юмистом это значит «не считать никакую систему

законченной, ничего —
окончательным, кроме духа
исследования» [1]. Противоречия
философии Юма, по Пассмору, —
всего лишь трудности непрерывного
движения вперед. Селби-Бигги
пошел еще дальше и задолго до А.
Вуда, который высказал аналогичную
мысль о Расселе, утверждал даже,
что «легко найти у Юма все
философские учения или же,
выставляя одно утверждение против
другого, — никакого вообще». Но это
чересчур «простое» решение
вопроса, как и замечание Б. Рассела,
будто бы юмов «скептицизм
неискренен, так как он (т. е. Юм. —

И. Н.) не проводит его на практике» [2].

1 J. A. Passmore. *Op. cit.*, p. 159.

2 Б. Рассел. История западной философии. М., ИЛ, 1959, стр. 691.

Приведенные выше факты суть внешние последствия того, что либо Юм стремился ограничить себя в собственном скептицизме и избежать крайнего нигилизма (в контексте теории познания Юма это означало бы проявить недоверие к любым впечатлениям), либо происходило прямо противоположное: скепсис Юма оказался настолько

«последовательным», что
распространился и на сам
скептицизм. Обратим внимание на
то, что Юм

332

пишет в «Заключении» первой книги
«Трактата...» о выборе «между
ложным познанием (reason) и
отсутствием его вообще». Уныло он
признается: «Что касается меня, то я
не знаю, как тут должно поступить»
[1]. Эти и дальнейшие слова Юма
один из историков философии назвал
выражением беспокойной и
тревожной неуверенности [2].
Первое и последнее не слишком

далеки, конечно, друг от друга, но воздействие скептицизма на сам же скептицизм вообще вело все же дальше: идти по этому пути значило завершить его запретом формулировать любую позицию, в том числе и скептическую, т. е. своего рода философским самоубийством. Поэтому, когда Юм острит по поводу существующих философских учений, заявляя, что «ныне, потеряв соблазнительность новизны, философия не имеет столь экстенсивного влияния, но, кажется, свелась по преимуществу к спекуляциям в клозете...» [3], он злословит невольно, хотя этого,

вероятно, не хотел, и по адресу тех, кто придает издевательствам над философскими спекуляциями вид новых философских учений, т. е. и по своему собственному адресу. В XX в. примерно это же произошло с Л. Витгенштейном и его учениками.

Современный нам шотландский исследователь творчества Юма Энтони Флю, считая, что скепсис Юма пережил некоторую эволюцию, приходит к выводу, что в «Первом Inquiry» «скептицизм более зрелый и контролируемый, чем в «Трактате» [4]. Иными словами, Флю истолковывает эволюцию юмова скептицизма в смысле его

самоограничения. Некоторые предпосылки для такого вывода, конечно, есть. Например, в «Трактате» Юм наметил такую программу теоретической деятельности: «Ничто так не требуется от истинного философа, как [умение] сдерживать в себе чрезмерные стремления к расследованию причин» [5].

1 GT, I, p. 548.

2 См. A. H. Basson. David Hume. London, 1958, p. 150.

3 WM, p. 429.

4 A. Flew. Hume's Philosophy of Belief. A Study of his first «Inquiry», London, 1961, p. 116. Вообще Флю стремится

доказать особое значение «Первого Inquiry» как самостоятельного документа о философских взглядах Юма.

5 Т, стр. 17.

333

Какая же характеристика эволюции скептицизма Юма более адекватна, и была ли эта эволюция вообще достаточно существенной? Юмов скептицизм действительно пережил эволюцию. О ней свидетельствуют и разочарование Юма в концепции личности как «пучка перцепций», и замена понятия «симпатии» понятием «благожелательности».

Существо же этой эволюции заключалось, на наш взгляд, в постепенном развитии у Юма скепсиса, но не по поводу принципов скептицизма вообще, а по поводу той конкретной формы, которую скептицизм принял именно в его собственной философии. Непозитивистские юмисты XX в., как правило, оставляли без внимания именно этот аспект его скепсиса, тем более что сами основатели «Венского кружка» самокритичностью не страдали.

Между тем Юм, направив скепсис против своей же теории познания и этики, привел их к фиаско. Г. Шпетт

ошибается, полагая, что Юм начинал со «здорового (?) гносеологического скептицизма» [1], но он прав, признавая, что Юм пришел к скептическому тупику. В этом была трагедия философии Юма. Он пытался лишь сохранить хорошую мину при плохой игре, когда ссылался на то, что лишь леность мысли и житейский практицизм мешают ему прийти к полному скептическому всеотрицанию. Он пришел к такому всеотрицанию, но не в отношении человеческих знаний вообще, а в отношении возможностей их теоретико-познавательной оценки, сказать же

об этом в полный голос не решался. Не удивительно, что ни Шлик, ни Рассел не захотели быть наследниками трагедии Юма. Но они не захотели и отказаться от него: поэтому они не решились на открытый суд над своим прародителем, хотя и отошли от «чистого» юмизма в ту или другую сторону [2].

1 Г. Ш п е т т. Проблема причинности у Канта и Юма. Киев, 1916, стр. 11.

2 Процесс этот протекал очень сложно, так как был совмещен с их отходом от антифилософского догматизма в той его специфической

форме, какую он принял в «Венском кружке».

Противоречие самоотрицания, разрушавшее философию Юма, было родственно противоречию, лежащему в основе скептицизма вообще: сомнение в возможностях и результатах познания не позволяет строить никакой философии, которая утвердила бы какой-то надежный «островок» безусловно данного, подвергнув отрицанию все остальное. Невозможно утверждать ни одного из тех

тезисов, на которых пытался «закрепиться» Юм: ни того, что существуют идеи, сводящиеся все к воспроизведению впечатлений, ни того, что существуют привычка и «симпатия» как изначальные и всеобщие свойства всякой психики и т.д. Но нельзя утверждать и правоту каких-либо других тезисов об «окончательных элементах» познания, которые заменили бы собой юмистские, но остались бы в рамках скептицизма. Судьба «логического атомизма» Витгенштейна и Рассела — прямой тому пример.

Что же могло сохраниться от скептицизма? Лишь общий принцип «подвергай все сомнению», сливающийся с общим принципом агностицизма «не доверяй возможностям познания». Последний мотив, современное название которому дал в XIX в. Т. Гексли [1], то и дело звучит на страницах сочинений Юма, но он как бы забывает о нем, когда развивает свою догматическую схему человеческого сознания. «Я боюсь, — писал Юм о попытках объяснения причин действий тел, — что подобное предприятие вообще не доступно человеческому уму...» [2].

Так думал он и в отношении природы сознания, но вопреки этому претендовал на окончательное выяснение его структуры, происхождения идей и т.д. Это в особенности непоследовательно потому, что источник для познания особенностей духа у Юма в принципе тот же самый, что и для познания внешних тел, а именно восприятия как таковые. Отсутствие критерия коллективной практики в теории познания Юма сделало предпринятое им исследование невозможным. Используемый им критерий привычки субъективен, и не может быть ничем оправдано само

доверие агностика этому критерию.

1 См. Т. Н и х 1 е у. Hume. London, 1879, p. 60.

2 Т, стр. 63.

Агностицизм — это наиболее точное определение основного содержания философии Юма. Отклонение от агностицизма в «Трактате о человеческой природе», выразившееся в построении догматической схемы духовной жизни человека, было предпринято Юмом не с целью поколебать агностицизм, но, наоборот, с целью реализовать вытекающие из него рекомендации. А они состояли в

отказе от попыток проникновения в объективную реальность и в познавательном скольжении по поверхности явлений, т. е. в феноменализме. По сути дела, это лишь иное название для агностицизма Юма, но рассматриваемого как метод

335

Буржуазные историки философии предпочитают чаще всего характеризовать метод Юма как «эмпирический (experimental, empirical)», т. е. не идут дальше той его характеристики, которую ему давал сам Юм, и фиксируют ее без

дальнейшего анализа [1], нередко
неправомерно отождествляя его
метод с методом Ньютона, о котором
тот писал, например, в третьей книге
«Оптики». Между тем,
эмпирический метод эмпирическому
методу рознь. Юм не проводил
никаких экспериментов, в том числе
психологических, и его
«эмпирический» (дословно:
экспериментальный) метод
заключался в требовании лишь
описывать то, что непосредственно
принадлежит сознанию. «...Мы
никогда не сможем, — писал он, —
проникнуть далеко в сущность и
конструкцию тел, чтобы можно было

воспринять принцип, от которого зависит их взаимовлияние» [2].

Не понимая диалектики соотношения относительной и абсолютной истин, Юм приходит в результате к неверию в научное познание. А. И. Герцен метко заметил, что | скептицизм Юма способен «убивать своей иронией, своей негацией всю науку за то, что она не вся наука» [3].

1 См., например, D. G. G. M a c N a b b. David Hume. His theory of Knowledge and Morality. London, 1951, pp. 18 — 19. Макнабб считает, что Юм пользовался, кроме того, для

убеждения читателей «методом вызова на спор (challenge)», разъясняя им при этом, что желая большего, чем только ориентации в явлениях, они сами не знают, чего собственно хотят. (Ср. J. A. Passmore. *Op. cit.*, где на стр. 67 проводится аналогия этого метода с тезисом 6.53 в «Логико-философском трактате» Витгенштейна).

2 ЛТ, II, р. 114; ср. И, стр. 72.

3 А. И. Г е р ц е н. Избр. филос. произв. т. I, стр. 197.

Излюбленный пример Юма — с хлебом, относительно которого ученые будто бы никогда не узнают,

почему именно им люди могут питаться, хотя они и могут на разные лады описывать, как люди питаются им. Здесь нет нужды специально доказывать, что этот феноменалистский запрет Юма оказался столь же несостоятельным, как и более позднее предсказание позитивиста О. Конта, что люди никогда не смогут познать химического состава космических тел!

336

Феноменализм Юма выразил одну из характерных черт буржуазного мировосприятия — фетишизацию

непосредственно данного. В наши дни в буржуазной философии наблюдается своеобразное явление, которое имеет прямую связь с указанной чертой, — это стремление максимально опустить философию до уровня обыденного сознания, приспособить ее к мироощущению среднего буржуа, к его интуитивным реакциям на окружающую среду и тем ситуациям, которые возникают в его повседневной жизни. В этом стремлении большинство из буржуазных философов XX в. — наследники Давида Юма (хотя далеко не все они склонны открыто признать это). Недаром в

«Заключении» к первой книге «Трактата...» Юм писал, что скептическое настроение лучше всего выражается в подчинении человека обычному ходу вещей.

Указанная тенденция, проникнутая неверием в силу теоретического мышления и отвращением к разуму, в той или иной мере свойственна всем основным школам современной буржуазной философии. Большинство ее представителей пытаются добиться того, чтобы изучаемые ими объекты были предельно непосредственны. У экзистенциалистов и католических философов непосредственность

предмета изучения соединена, хотя бы в замысле, с фиксацией эмоциональной непосредственности субъекта, либо в виде его страха перед смертью, либо в виде религиозных чувств обывателя, которые эти философы также считают «непосредственными». Неопозитивисты попробывали соединить непосредственность исследуемого предмета, с его наглядностью в виде пресловутых «чувственных данных», или же, как это характерно для лингвистических аналитиков, в виде элементов повседневного языка.

Гегель обвинял материалистов в том, что они опускаются в своей философии до обыденных представлений. Ныне эпигоны идеализма обвиняют материалистов в противоположном, а именно в спекулятивности, себе же в заслугу ставят то, в чем их предшественники видели признак теоретической немощи.

Многие школы современного нам идеализма имеют гносеологическую подоплеку, родственную той, которая была у агностицизма Юма. Так, для экзистенциализма характерно чувство отчужденности от науки, непонимание ее и даже страх перед

нею, а это — одна из форм эмоционального проявления агностицизма, вошедшего в

337

плоть и кровь человека. Но эта же отчужденность экзистенциализма от точного естествознания явилась одновременно отталкиванием от того слоя обыденного сознания, который находится на уровне ощущений, языка и повседневных поступков (реакций на употребляемый язык) и в пределах которого сложились наиболее примитивные формы позитивизма. Для буржуазного сознания XX в. в высокой степени

характерна тенденция к фетишизации своих духовных продуктов: результаты мыслительной деятельности в виде «фактов», знаков, предложений и т.д. приобретают отчужденный характер и абсолютизируются. Отшатываясь от этой бездушной фетишизации, экзистенциалисты попытались преодолеть свойственную ей форму отчуждения, но в результате впали в еще более глубокую фетишизацию низменного обыденного сознания с его мещански-суеверным отношением к жизни и смерти. Это приводит к еще более глубокому отчуждению, в котором

кульминацией безнадёжности
оказывается категория «ничто»,
приобретающая функции
губительной силы. Спасения от этой
силы буржуазный интеллигент ищет
в религии, которая обещает один из
самых обыденных способов изгнания
демонов экзистенциальной тревоги,
а именно возрождение суеверия
веры. Таковы три слоя буржуазного
сознания, выраженные в трех
основных течениях западной
философии XX в., взаимно
поддерживающих друг друга.

Экзистенциалистских демонов не
было в философии Юма и в помине,
они подняли голову лишь в

империалистическую эпоху существования капитализма и были одним из порождений ее хищнического и болезненного духа. В атмосфере этого духа сформировался тот реакционный псевдоатеизм, о котором мы упоминали в главе о религиозных воззрениях Юма. Если не с богом, то с безличным его подобием в виде «воли к власти», «зова крови» и т.д. за плечами рвались империалистические агрессоры к господству. Это был бунт самоотчуждения, который привел к самоистреблению буржуазного разума. Ныне, после того, как фашистские полчища в итоге второй

мировой войны были разгромлены силами Советской Армии, католические философы изображают происшедшее так, будто бы разум, уничтожая себя, поплатился тем самым за уничтожение веры в бога. Но это интерпретация, совершенно искажающая действительное положение

338

вещей: идеологи и политики буржуазии потеряли голову не в качестве «наказания» их за безбожие, а в силу глубоких социально-исторических причин. Эти причины привели к агностическому

опустошению сознания, к нигилизму, причем нигилизму такого рода, который прямо вел к вакханалии всеобщего разрушения [1].

Мы видим в буржуазном нигилизме XX в. крайний результат, к которому привел в своем развитии буржуазный феноменализм XVIII в. Но было бы огрублением действительного положения дел думать, будто уже Юм желал такой эволюции или даже сам ей всемерно содействовал. Из предшествующего рассмотрения нам уже известны особенности феноменалистского метода у Юма. Антирационализм, ассоцианистская механика и конструирование

физических объектов из чувственных впечатлений — вот его характерные стороны. У Беркли, а позднее у махистов сами чувственные восприятия порознь и в комплексах были объявлены окончательными «объектами» науки [2]. Столь откровенный субъективный идеализм претил Юму и он стремился удержать феноменализм от перерастания его в такую философию. Стремление избежать «крайностей» воспринял впоследствии неопозитивизм.

Юм пытался сгладить «крайности» феноменалистского метода, например, следующим образом. Он

иногда высказывал довольно трезвые соображения, напоминающие Локка: «... быть может, наши успехи в естественной философии тормозятся, главным образом, в силу недостатка необходимых опытов и явлений...» [3]. Иногда Юм ищет причины нелепых результатов некоторых ассоциаций в физиологических ненормальностях: «жизненные духи» в своем движении по клеточкам нервных тканей уклонились от естественного пути [4]. Но подобные соображения все-таки единичны, они тонут в общем феноменалистски-агностическом потоке философии Юма. Как и

впоследствии у махистов, они говорят лишь о том, что агностики и субъективные идеалисты вынуждены прибегать к материалистическим оговоркам как к средству выхода из солипсистского вакуума, в котором задыхается их философия.

1 О структуре экзистенциалистского нигилизма см. нашу статью «Понятия «нигилизма» и «ничто» в экзистенциализме М. Хайдеггера и антикоммунизм» («Философские науки», 1964, № 3).

2 Ср. С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений

материального мира. М., Изд-во АН СССР, 1957, стр 84 — 87.

3 И, стр. 69; ср. Т, стр. 250.

4 Т, стр. 60 — 61.

339

Юмов антирационализм и агностицизм подрывал дух Просвещения, но ни английские, ни французские просветители не взяли на себя функцию критики Юма; его вражда к клерикалам была для них слишком большой заслугой шотландского философа. Критическая реакция на теорию познания Юма исходила от Томаса Рида и. Иммануила Канта. Объектом

возражений со стороны Рида было учение Юма о чувственном опыте и его структуре, в противовес которому Рид выдвинул тезис о существовании интуитивных познавательных принципов «здорового смысла» [1]. В принципе иной была реакция со стороны И. Канта, который, как и И. Бентам, датировал самостоятельность своего мышления от того момента, когда он ознакомился с идеями Юма [2].

Учение Иммануила Канта о принципиальном отличии вещи в себе от явлений в новой форме воспроизводило концепцию Юма, утверждавшую наличие

принципиального разрыва между причинами и действиями, хотя и привело к менее «чистому», если использовать выражение В. И. Ленина [3], агностицизму, чем у Юма, поскольку утверждение о непознаваемости вещей в себе было «сдержаннее» утверждения о теоретической неразрешимости вопроса, есть ли что вообще вне субъекта [4].

1 Cp S Du r. Reid jako krytyk epistemologii Hume'a. «Studia filozoficzne», 1962, Nr. 3 (30).

2 Как известно, Кант писал, что Юм вывел его «из метафизической дремоты». И. Бентам вспоминал, что

чтение третьей книг» «Трактата о человеческой природе» где-то перед 1776 г. привело к тому, что «как бы пелена спала с [его] глаз (felt as if scales had fallen from my eyes)».

3 См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 205.

4 Соотношение Юма и Канта исследуется в кн.: Delia V o l p e. La Filosofia dell' esperienza di Davide Hume. Firenze, 1933.

К Давиду Юму восходит формулировка Огюста Конта о задачах науки как только описании явлений, а не их объяснении. Юм — подлинный родоначальник

позитивизма. В позитивистское учение вошли многие идеи Юма, как-то: критика рационалистических философских систем, субъективизация понятий причинности и силы, а также отрицание им логической необходимости в ин-

340

дукции. Мало кто из буржуазных историков философии ставит под сомнение или хотя бы преуменьшает факт идейного родства позитивизма и юмова агностицизма. Н. Кемп Смит утверждает о Юме, что «его действительна позиция есть

позитивизм или натурализм...» [1]. Называя эту позицию натуралистической, К. Смит стремится отличить юмизм и позитивизм от разрушительного скептицизма, но смотрит сквозь пальцы «а то, что Юм все более разочаровывался в успехах своей «созидательной» деятельности в философии. «Грубым позитивистом» называет Юма Д. Пассмор [2], и это вернее оценки К. Смита хотя бы в том отношении, что свободно от попыток противопоставления позитивизма, как якобы в принципе «конструктивного» учения, агностицизму.

В. И. Ленин сделал свой известный вывод, что «агностик — чистый «позитивист»... современный позитивизм есть агностицизм» [3], на основании тщательного изучения родства учения Юма и теорий махистов и неокантианцев. На это родство указывал и Плеханов, а до него буржуазные авторы, вроде В. Виндельбанда, И. Фолькельта и др. Но Ленин, в отличие от них, видел здесь не просто факт «имманентного» родства, но поучительную историко-философскую эволюцию, вызванную глубокими социально-экономическими причинами и

приведшую к своеобразному идеологическому отрицанию: утрачивая прогрессивные функции в политике и идеологии, западноевропейская буржуазия начиная с середины XIX в. отказывается от онтологического системосозидания в философии и со все большей охотой возвращается к агностическим учениям. В отличие от Гегеля, усмотревшего в философии Юма лишь исходный пункт кантовской формы агностицизма, В. И. Ленин видел в «ней и в учениях его последователей яркое отражение одной из сторон эволюции буржуазного и

мелкобуржуазного сознания.
Нежелание прогресса приводит к
неверию в него, а последнее
переходит в неверие в
познавательные возможности
человека вообще.

1 N. K. Smith. Op. cit., p. 154.

2 См. J. A. Passraore. Op. cit., ch. IV.

3 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18,
стр. 107 и 174; ср. стр. 214.

341

Высказываясь подобным образом,
Ленин отнюдь не хотел этим сказать,
что позитивизм конца XIX — начала
XX в. и агностицизм Юма

абсолютно тождественны. Позитивистская форма философствования развилась на основе использования гораздо более изощренных теоретических средств, чем первоначальный юмизм. Позитивизм выступил на арену идейной борьбы как наиболее воинствующее «антифилософское» направление в философии, оставшись под этим флагом и по сей день.

Рождение позитивизма прошло под гораздо большей помпой, чем становление агностицизма Юма. Объявив себя врагом всего прежнего философского доктринерства,

позитивизм принял иллюзорный облик исполнителя задачи времени. Ведь недаром Карл Маркс на заре своего мировоззрения писал, что пришла пора ликвидировать разрыв между философией и уроками практики и перестать надеяться на мнимых «жареных рябчиков» абсолютной, т. е. спекулятивной философии. Юм стремился устранить крайности и непоследовательности берклианства, позитивизм же возник как антипод гегелевской «науки наук», которая уготовила философии роль своего рода диктатора по отношению к конкретным, специальным наукам,

осужденным быть лишь поставщиками иллюстративного материала для «вечных» истин или же — в лучшем случае — комментаторами частных следствий из них. В этом пункте возникло мнимое сходство задач, стоявших перед позитивизмом и диалектическим материализмом в период их становления.

С момента своего возникновения, марксистско-ленинская философия объявила решительную войну концепции «науки наук», обособляющей в действительности естественные и общественные науки от философии и принижающей, а

отнюдь не возвышающей последнюю. Диалектический и исторический материализм, писал Ф. Энгельс, есть «мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках» [1]. Внешне выглядело так, что позитивизм требует того же самого, т. е. освобождения специальных наук из-под ига догматической натурфилософии, так что марксизм и позитивизм могут стать

1 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 142.

союзниками, а материалистическая философия есть своего рода разновидность позитивизма. Дело дошло до того, что не так давно Гавеман и Гарнек в ГДР выступили с утверждениями, будто принципы юмовско-позитивист-ского эмпиризма «вполне марксистские» [1], а некоторые философы мечтают использовать юмово понятие непосредственно данного в теории познания диалектического материализма как будто бы ее «ценное» обогащение [2]. В среде некритически мыслящих естествоиспытателей возник миф о

позитивизме как о «философии науки», а Юм как его предтеча приобрел ореол просветителя не только за свои действительные заслуги критика религии, но и за ложные заслуги теоретика познания. Миф, о «научности» позитивизма сложился уже в сочинениях Огюста Конта. Но на лавры в этом отношении особенно рассчитывали представители логического позитивизма, предпочитавшие называть свою доктрину «научным эмпиризмом». При этом они гораздо чаще ссылаются как на своего прародителя на Юма, чем на Конта, учитывая, что во второй период

своего творчества (после 1848 г.) О. Конт стал изменять позитивистскому знамени. А. Айер расхваливает концовку «Исследования о человеческом уме» как «превосходное (excellent) выражение позитивистской позиции» [3]. Как предшественника логического позитивизма рассматривают Юма, например, историки философии Макнабб и Вейнберг [4]. Пассмор доходит в этом отношении до предела: Юм в его изображении больше логический позитивист, чем сам Карнап. Выявляя в «Трактате...» Юма метод верификации в зачаточной его формулировке,

Пассмор приписывает Юму чуть ли не сознательное ограничение применения этого метода только прошедшим временем (идеи верифицируются сравнением их с теми впечатлениями, из которых они

1 Эти взгляды подвергнуты обстоятельной критике в ст.: W. Seidel-Hoppner. Zur Kritik der Auffassung des Positivismus uber das Verhaltnis von Philosophie und Naturwissenschaft. «Deutsche Zeitschrift fur Philosophie», 1958, Nr. 5, S. 708, ff.

2 Cm. A. W i e g n e r. W sprawie tak zwanej «prawdy wzglednej» «Studia filozoficzne», 1963, Nr. 1, str. 127.

3 Сб. «Logical positivism» ed. by A. Ayer. Illinois, 1959, p. 10.

4 См. D. G. G. M a c N a b b. David Hume. His theory of Knowledge and Morality. London, 1951; J. R. Weinberg. An Examination of Logical Positivism. London., 1950, p. 3.

343

возникли в прошлом) [1]. Правда, Пассмор упрекает Юма в превращении им логики в психологию, а последней — в своего рода «науку наук» [2], но здесь Юму на помощь спешит Кемп Смит: он утверждает, что, несмотря на перенесение анализа причинности в

плоскость психологии, Юм именно в этом анализе смог дать гениальные образцы логического исследования [3].

Современный североамериканский исследователь Ф. Забег в своей книге о Юме считает даже, что, несмотря на использование психологического языка XVIII — XIX вв., Юм в основном мыслил в теоретических понятиях логического эмпиризма. Понимание Юмом соотношения между фактами и идеями, простыми и сложными идеями, отдельными перцепциями и их связками соответствует, по Забегу, неопозитивистскому пониманию

соотношений между синтетическими и аналитическими утверждениями атомарными и сложными предложениями, чувственными данными и логическими конструкциями. «Несмотря на все свои неудачи, Юм, без какого-либо скептицизма [в его оценке], является подлинным предшественником современного эмпиризма. Два его основных понятия, а именно принцип первичности впечатлений по отношению к идеям и разграничение между отношениями идей и фактическими обстоятельствами (matter of fact), очищенные от их психологизма,

стали двумя известными
краеугольными камнями эмпиризма,
т. е. принципом верифицируемости и
принципом аналитичности» [4].

1 J A. Passmore. Op. cit., p. 68.

2 Ibid., p. 156.

3 N. Kemp Smith. Op. cit., p. 561.

4 Farhang Z a b e e c h. Hume, precursor
of modern empiricism. An analysis of
his opinions on Meaning, Metaphysics,
Logic and Mathematics. The Hague,
1960, p. 158.

Созданию мифа о том, что
позитивизм есть философия науки,
способствовало убеждение
буржуазных философов, будто

недостаточность и ограниченность старого, метафизического материализма есть свидетельство крушения материалистического мировоззрения вообще. Первые шаги позитивизма были отмечены враждой к французскому материализму и атеизму XVIII в., а в дальнейшем большинство позитивистов порицало материализм как «догматическую» доктрину. И здесь Юм положил краеугольный камень в основание позитивизма,

344

ибо в своей критике причинности нащупал ряд трудностей

метафизического материализма
картезианско-ньютонианской
формации, а в поисках их
преодоления предпочел уйти от
материализма вообще. Располагая
несравненно более широким
диапазоном научных фактов,
позитивисты XX в. не нашли все же
ничего лучшего, как повторить ход
мысли Юма: из факта
ограниченности действия законов
классической механики,
опиравшейся на старый
материализм, они снова заключили о
неистинности материализма вообще!

Старый, метафизический
материализм был подвергнут критике

и диалектическим материализмом, но с принципиально иных позиций. Философия марксизма с самого начала своего возникновения вела борьбу не только против спекулятивного философского доктринерства, но и против агностицизма и позитивизма, за подлинно научное мировоззрение. Диалектический материализм, показывая ложность гегелевской и всякой ее подобной «науки наук», разоблачает также иллюзорность претензий позитивистов на создание «философии науки». Недостаточность метафизического материализма преодолевается не

отказом от материализма, а его развитием. В. И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) писал, что трудности в развитии науки, а значит, и сами ее новые успехи, влекущие за собой новые трудности роста, вызывают у метафизических мыслящих и консервативно настроенных ученых идеалистические поползновения. Незнание диалектического метода, буржуазные традиции воопитания во вражде <к материализму и вся духовная атмосфера буржуазного общества играют в появлении подобных теоретических ошибок

существенную роль. Рассматривая конкретно трудности нового естествознания, В. И. Ленин показал далее, что открытие относительности существования таких форм материи, как атом, и таких ее свойств, как масса, говорят в действительности не только о невозможности, «окончательной онтологии» и отнюдь не об абсолютности релятивизма, но о том, что качества объективной реальности при всей их неисчерпаемости постепенно все более и более охватываются познанием, однако для его успеха уже недостаточно узко механического

и вообще метафизического диапазона понятий. Падает не материализм, но метафизический метод познания.

345

Соответственно тот факт, что в мире микрообъектов причинность выступает в иных, отличных от механической, формах, свидетельствует не о крахе материалистической причинности, но лишь о несостоятельности метафизических форм ее понимания. Тем более эта мысль В. И. Ленина верна в применении ее к оценке тех выводов, которые из своей критики

механической концепции причинности делал Д. Юм.

От агностицизма Юма позитивизм отличался догматическим утверждением о безусловной изначальности чувственных данных как фундамента науки и познаваемой реальности, а антифилософский бунт, с которого начинали свою деятельность позитивисты всякой новой формации, сплошь и рядом заканчивался декларацией «третьей» линии в философии, якобы преодолевающей противоположность материализма и идеализма. Но на этом перепутье никто еще не смог удержаться, отнюдь не исключение и

позитивизм. В рамках данной книги важно подчеркнуть, что предпосылка этой декларации содержалась уже в учении Юма. «...Точка зрения Юма: — писал В. И. Ленин, — устраняю вопрос о том, есть ли что за моими ощущениями. А это точка зрения агностицизма неизбежно осуждает на колебания между материализмом и идеализмом» [1].

В свете этого высказывания Ленина правы по-своему и Герцен, считавший, что Юм привел к абсурду некоторые тезисы, им же заимствованные из системы взглядов материализма, и Плеханов, возражавший Герцену и

утверждавший, что Юм отказался от материализма в пользу идеализма [2]. (Возражения Плеханова Герцену были основаны отчасти на недооценке им, Плехановым, гносеологических корней идеализма.)

Варианты колебаний между материализмом и идеализмом свойственны как агностицизму, так и позитивизму. Собственно говоря, позитивизм в целом и есть один из таких вариантов, распадающихся на более мелкие. Уже в конце XIX в. между «трусливым материализмом» Т. Гексли и «трусливым идеализмом» И. Петцольда [3] возникло много

промежуточных оттенков, или, употребляя ленинское выражение, десятистепенных различий.

1 В. И. Л е н и н. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 63.

2 См. Г. В. Плеханов. Избр. филос. произв., т. IV. М., Госполитиздат, 1958, стр. 707.

3 См. Г. В. Плеханов. Избр. филос. произв., т. III. М., Госполитиздат, 1957, стр. 448,

346

Одна из специфических черт позитивизма состояла в том, что среди всех философских концепций

ов наиболее «подходил» для разнообразных интерпретаций, игравших в различные эпохи, в различных странах и социально-экономических условиях объективно различную роль. Так, общеизвестно, что, например, в Польше, Японии, Китае и Латинской Америке XIX в. позитивизм нередко использовался передовыми общественными силами, для борьбы против идеологии феодальной реакции. Известно также, что одни ученые и философы шли от позитивистского учения к материализму (М. Смолуховский), другие ошибочно видели в самом позитивизме материализм (В.

Оствальд), третьи перетолковывали некоторые идеи позитивизма в материалистическом духе (В. Танеев), четвертые изображали материализм в качестве будто бы одной из разновидностей позитивизма (И. Фишль) и т.д.

Но во всех своих возникавших, а затем сменявших друг друга вариантах и во многих своих истолкованиях позитивизм не расставался с теоретическим наследством Юма. Выступая как чрезвычайно типичное явление упадка буржуазной духовной культуры, позитивизм привлекал ее идеологов унаследованными от Юма

особенностями: далеко не столь явной, как у откровенных форм идеализма, связью с фидеизмом и религией, а также иллюзией того, что эта философия будто бы в равной мере «жертвует» и материализмом и идеализмом. В XX в. эту иллюзию поддерживал, но ненадолго, неопозитивистский принцип верификации. Как уже показано [1], факты науки доказывают не только теоретическое бесплодие данного принципа, основы которого заложены были уже Юмом, но и враждебность его подлинному знанию. Концепция «равной жертвы» (равносильная проповеди

«третьего пути») стала ныне в ряде случаев теоретической основой для затушевывания антагонизма реакционных и прогрессивных социальных сил (в тех случаях, когда подобная маскировка выгодна реакции). Колебания Юма между тори и вигами были теперь воспроизведены в несравненно более расширенной и теперь уже в реакционной форме как эклектическая позиция между буржуазией и пролетариатом.

1 «Вопросы философии», 1959, № 9, стр. 87 — 98.

Из сказанного отнюдь нельзя сделать вывода, будто квалификация агностицизма и позитивизма как буржуазной по своей социально-политической 'Природе философии неверна, поскольку она якобы означала бы утверждение, разумеется, ошибочное, что крупнейшие ее представители непременно занимают видное положение в рядах господствующего класса капиталистических стран. Однако данное утверждение из указанной квалификации отнюдь не вытекает, и она вполне верна. Именно эта квалификация объясняет пессимистический и

антикоммунистический характер
агностически-позитивистского
мировоззрения, что вполне
подтверждается эмпирическими
фактами идеологической борьбы. Но
факты, кроме того, говорят и о том,
что буржуазная идеология,
преломляясь в ряде случаев через
мелкобуржуазную среду, выступает в
различных модификациях, в которых
противоположность материализма
идеализму оказывается
завуалированной. Позитивизм,
вообще говоря, и возник как
результат подобного преломления.
Недаром В. И. Ленин назвал
исторически «вторую» форму

позитивизма, т. е. эмпириокритицизма, философией «реакционного мещанства». Это замечание Ленина в принципе приложимо и к исторически следовавшей «третьей» форме позитивизма, т. е. к неопозитивизму, несмотря на специфические особенности последнего.

В уже упоминавшейся нами статье Я. Сикоры автор ее, подменяя вопрос о содержании позитивизма XX в. как определенной совокупности взглядов вопросом об эволюции воззрений тех или иных конкретных ее носителей, делает странный вывод, что новейший позитивизм на

протяжении своей истории «по сути дела занимал позиции то идеализма, то материализма» [1]. Автор не принимает концепции «третьего пути» в силу явной ее ошибочности, но взамен ее расчленяет историю агностически-позитивистского течения на ряд частных ситуаций, в которых те или иные и даже те же самые его представители оказывались то идеалистами, то материалистами. Резко ограничивая применимость идей книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» к критике позитивизма XX в., автор статьи призывает к тому, чтобы марк-

1 «Studia filozoficzne», 1964, Nr. 1
(36), str. 72.

348

сизм стал «открытой» системой
взглядов, ассимилирующей все то
«ценное», что содержат в себе иные
мировоззренческие направления [1].

1 «Studia filozoficzne», 1964, Nr. 1
(36), str. 73.

Отрицая буржуазную классовую
природу позитивизма XX в., Я.
Сикора невольно ставит это течение
в исключительное положение по
сравнению со всеми другими

направлениями буржуазной философии нашего времени: при таком подходе признается наличие лишь гносеологических корней позитивизма, а вопрос о его социально-политических функциях нам предлагают решать сугубо эмпирически, посредством оценки лишь индивидуальных воззрений отдельных его представителей. Требование конкретного подхода при оценке взглядов тех или иных философов является для марксиста само собой разумеющимся, и оно касается не только агностиков и позитивистов. Но с точки зрения исторического материализма

вопросы стоят так: существуют ли некоторые определенные стороны буржуазного сознания нашей эпохи, которые нашли свое обобщенное отражение в позитивистском стиле мышления; в какой форме это мышление отражает капиталистическую действительность. Ответов на эти вопросы у автора упомянутой статьи нет.

Что касается проблемы «открытого» марксизма, то мы решительно выступаем против догматического окостенения марксистско-ленинской теории. Нет сомнения, что в процессе своего дальнейшего

развития она все более активно и творчески будет откликаться на новые, так или иначе (и во многих случаях, неверно) поставленные буржуазными философами, психологами, логиками и т. п., но (как правило) нерешенные ими вопросы. По-своему поучительны для нас и сами их блуждания, когда они безуспешно пытаются решить эти вопросы, их неудачи и провалы. Эти вопросы нам, философам-марксистам, надлежит исследовать с наших позиций, т. е. дать им диалектико-материалистическое разрешение, что ни в коей мере не означает, однако, какого-либо

«нигилизма» в нашем отношении к развитию мысли за рубежом. Но мы категорически отвергаем концепцию «открытого» марксизма в смысле инкорпорации в него фрагментов буржуазной философии.

349

Идеологам буржуазии уже в XIX в. как нельзя кстати пригодилась изощренная мимикрия позитивизма под рыцаря «положительного» знания, борца за победу науки и ее возвышение в ущерб спекуляциям. На деле оказывалось, что проводимая под флагом веры в точное знание позитивистская интерпретация науки

не препятствовала — да и то далеко не всегда — чисто техническим применениям естествознания, но в конечном счете налагала на него путы, так как вела к потере уверенности в его перспективах и разрушала его теоретическую мощь. Начало этому, как уже отмечали, положил Юм, подрывавший доверие к закономерностям, выявляемым посредством анализа данных опыта. Но этого не понял ни Томас Гексли, автор хвалебной книги о Юме, веривший в то, что агностицизм приносит пользу естествознанию, будучи всего лишь охлаждающим душем для слишком увлекающихся

голов [1]. Не поняли этого и многие честные ученые более позднего времени, вплоть до тех из них, которые наивно полагают, будто наука «не нуждается» ни в какой философии. Между тем наука, лишенная серьезного философско-материалистического обоснования, не только теряет крылья, но и оказывается беззащитной перед наступлением идеализма и религии. Юм запрещал теории выходить за пределы сферы явлений. Неопозитивисты XX в. запрещают выходить философии за пределы языка. В обоих случаях религия получает ободряющую санкцию на

агрессивное распространение сферы
своего влияния. На
представительство «здорового
смысла» претендовали в свое время и
Беркли и Юм. Учением «здорового
смысла» провозгласили свои
воззрения и позитивисты. Но как
оказывается на поверку, этот
«смысл» сводится к узкоделаческому
практицизму, который рекомендует
«на всякий случай» «дополнить»
науку верой в бога, а потом и
склониться перед ней. Однако Юм
верил в существование внешнего
мира, лингвистические же
позитивисты изверились и в
собственной философии.

1 Объективно сам Т. Гексли выступал в науке как естественнонаучный материалист. Это отмечал К. Маркс в письме Ф. Энгельсу от 12 декабря 1868 г. (См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 32, стр. 182).

350

Прямым продолжателем линии Юма в английской философии был Д. С. Милль. Хотя он почти не читал «Трактата о человеческой природе», он взял на свое вооружение учения Юма о причинности, ассоциациях, вере и привычном единообразии внешней и человеческой природы. Как и Юм, он недооценивал

специфику человеческого мышления, подменяя познавательную активность разума функцией воображения (хотя и не отдал ей за откуп математику). Сделав свой общеизвестный вклад в учение о принципах индукции, Д. С. Милль в то же время во многом остался на уровне Юма. Так, «у Милля в трактовании вопроса о причинной связи, по-видимому, нет ясного разграничения между гносеологической и психологической точками зрения, что легко можно подметить у Юма, по крайней мере, в отношении постановки проблемы» [1].

Далее традиция агностицизма шла к Г. Спенсеру, к прагматизму У. Джемса и неопозитивизму XX в. Уже отмечалось, что неопозитивисты пытаются изобразить агностицизм как своего рода торжество познавательных способностей человека, который будто бы установил, что то, что раньше казалось непознаваемым, просто-напросто не имеет научного смысла и познанию не подлежит. Но и здесь пальма первенства принадлежит Юму: уже он пытался перекрасить агностицизм в теоретико-познавательный оптимизм: «...увидев, что нами достигнуты

крайние пределы человеческого разума, — писал он, — мы чувствуем себя удовлетворенными...» [2]. Надо сказать, что в этом отношении современные нам британские аналитики более откровенны в своем пессимизме. «Чем более мы изучаем мир и механизм духа, — пишет один из них, Т. Джессоп, — тем труднее понять, как такой механизм в таком мире вообще способен что-либо познавать» [3]. Увы, Джессоп не понял того, что подобный вывод должен быть расценен не как приговор человеческому познанию, но как осуждение той философии, которая пытается изречь этот

приговор.

1 Н. Д. Виноградов. Философия Давида Юма. Часть I. Теоретическая философия М., 1905, стр. 173.

2 Т, стр. 5.

3 Сб. «Hume and present Day Problems», p. 228.

351

Было отмечено, что пытаюсь найти средний путь между методическим и нигилистическим скептицизмом, Юм придал им характер дилемм «сдержанного» и «крайнего» скептицизма, которые и стал соединять то в той, то в иной

пропорции. Это значило, что он не понял всего прогрессивного значения методического скептицизма, почему, в частности, и стал склоняться к скепсису, направленному на его же собственную философию. Впрочем, в этике скепсис Юма был и остался завуалированным, не говоря уже о других областях общественной жизни, исследованием которых он занимался [1]. И сам интерес его к проблемам, все более далеким от философии, а главное все более нефилософское их рассмотрение говорили, помимо всего прочего о том, что Юм все сильнее чувствовал бесплодие философского

скептицизма в тех формах, которые ему казались вначале многообещающими.

В свете всего этого не стоит удивляться тому, что у махистов и неопозитивистов оказался в чести не исторически существовавший Юм с его недомолвками, колебаниями и эволюцией, но Юм-доктринер, автор исходных тезисов агностицизма. Еще Мах и Авенариус позаимствовали у такого Юма критику причинности и субстанции, учение о «чистом опыте» и методологический принцип экономии мышления. Мах в предисловии к русскому переводу «Анализа ощущений» (1906) писал,

что от Канта он «вернулся» к надежным будто бы основам философии Беркли и Юма.

Энгельс отмечал, что взгляды Юма никогда окончательно не вымирали в Англии [2]. Но с начала XX в. голоса юмофилов стали раздаваться все громче и восторженнее. О Юме стали вскоре писать как о великом мыслителе, изменившем ход историко-философского развития и предвосхитившем важнейшие философские достижения новейшего времени [3]. Д. Мур позволял себе замечания вроде следующего: «Я не могу сказать, был ли Юм прав или он ошибался» [4]. Но уже Б. Рассел

начал возводить Юма на пьедестал гения. О своем «Исследовании значения и истины» Рассел писал: «Эта книга есть

1 Но нельзя согласиться с мнением Грейга, будто скептицизм Юма вообще не распространялся на его этику и политику (см. J. Y. T. Greig. David Hume. London, 1934, p. 14).

2 См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 284.

3 См. A. H. B a s s o n. David Hume. London, 1958, p. 19.

4 G. E. Moore. Philosophical Studies. London, 1922, p. 165.

результат попытки соединения
общего взгляда на вещи,
родственного Юму, с методами,
выросшими из современной логики»
[1]. Айер, признавая, что
неопозитивисты «в логическом
отношении вышли из Беркли и
Давида Юма» [2], отмечал, что сам
он обязан Юму принципом
выделения формального знания в
особую область и концепцией
личности. Высоко оценивает он и
концепцию причинности в первой
книге «Трактата о человеческой
природе» [3]. Из духа этой же
концепции исходил и Рассел [4],
который, по словам его биографа А.

Вуда, стал юмистом еще до чтения сочинений Юма, под влиянием пропитанной юмизмом «Логики» Д. С. Милля. Не без влияния со стороны Юма рассматривал Рассел и общественную жизнь как результат взаимодействия человеческих страстей.

Любопытно, что католический историк философии Коллестон не удержался от искушения превратить Юма чуть ли не буквально в нашего современника. В своей «Истории философии» он не только показывает линии-традиции от Юма к логическому позитивизму (что бесспорно), но и подгоняет Юма под

мерку лингвистических аналитиков во взглядах на предмет философии, что уже страдает модернизацией. Так он утверждает, будто для Юма философия, «если хотите, была игрой» [5]. Впрочем, современные теологи не отстают от моды не только в этом. Некоторые из них заимствуют один из основных принципов позитивизма, пытаясь непосредственно поставить его на службу религиозной философии. Некоторые из них заявляют, что их мировоззрение «выше» антитезы материализма и идеализма, причем последний, возможно, есть

порождение дьявола не в меньшей степени, чем первый [6].

1 B. Russell. An Inquiry into Meaning and Truth. London, 1940, p. 7.

2 A. Ayer. Language. Truth and Logic. 2d ed. London, 1960, p. 31.

3 A. Ayer. The Foundations of empirical knowledge. Stockholm, 1953, pp. 183 — 185, 194.

4 B. Russell. Our knowledge of the external world. London, 1952, pp. 220, 225.

5 F. Copleston. A History of Philosophy, vol. V. Westminster-Maryland, 1961, p. 317.

6 H. — H. S c h r e y. Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert. Gottingen,

В позитивистской философии второй половины XX в. различие между Юмом как автором первоначальной доктрины и Юмом, который стал жертвой собственного скептицизма, доведено до крайности. В этом духе рассуждает, например, кембриджский аналитик Д. Уисдом, который утверждает, что неопозитивизм гораздо «лучше» философии Юма, ибо последней были присущи черты слабости и духовной импотенции, а на современных нам позитивистов эти

черты действуют будто бы отталкивающе [1].

Конечно, юмизм внутренне слаб и немощен. Стремление Юма быть последовательным привело его лишь к обнаружению неистребимых пороков его мысли. Он хотел быть скептиком, но желал и содействовать приросту знания. Это оказалось невозможным. Он хотел разрушить религию, но сохранить науку. Объективная логика его агностицизма повернула все наоборот: его философия направилась против науки, а религии открыла зеленую улицу. Юм немало заимствовал из методологии

Просвещения, и эти обманчивые контакты вуалировали консервативность его идеологии, но не смогли сделать ее прогрессивной. Философию Юма не спасают те трезвые, а иногда и очень меткие соображения, которые основатель агностицизма нового времени высказывал вопреки своему же агностическому кредо.

Конечно, юмизм дискредитировал себя. В частности, это произошло потому, что он привел не к ясному знанию, но к иррационализму. «Возрастание алогизма на протяжении XIX и прошедших лет XX столетия является естественным

продолжением юмовского разрушения эмпиризма» [2], — это признает такой почитатель Юма как Бертран Рассел. Недаром историки философии стали обнаруживать влияние Юма то на Ренувье [3], то на Диль-

1 J. Wisdom. Philosophy and Psycho-Analysis. Oxford, 1957, p 253. О соотношении юмизма и лингвистического позитивизма см. Ю. П. Михаленко. Философия Д. Юма — теоретическая основа английского позитивизма XX века. М., Изд-во АН СССР, 1962; И. С. Н а р с к и й. В тупике лингвистической

философии. «Вопросы философии», 1963, № 5.

2 Б. Рассел. История западной философии. М., ИЛ, 1959, стр. 691; ср. Ch. L a u e r. Der Irrationalismus als philosophischer Grundzug David Hume's [o. O], 1914.

3 См. Andre-Louis Leroy. David Hume. Paris, 1953, pp. 315 — 321.

354

тея [1] и других «философов жизни». В годы фашизма Л. Клагес назвал разум «предателем». Но уже задолго до него Юм в конце первой книги «Трактата...» писал: «Таким образом, нам остается только выбор между

ложным разумом и отказом от разума (no reason at all). Что касается меня, то я не знаю, как тут должно поступить...» [2].

1 См. R. M e t z. David Hume. Leben und Philosophie. Stuttgart. 1929.

2 Там же, стр. 246.

Но главным опровержением агностицизма Юма послужила не разоблачающая саму себя логика его эволюции, а эволюция позитивизма, которая в расширенной форме воспроизвела переход Юма от «пылких надежд» на всемогущество скепсиса к осознанию его сомнительности, а затем и

несовместимости с реальной структурой опыта. Основным опровержением философии Давида Юма и порожденной ею традиции является подтвержденное всей практикой человечества марксистско-ленинское учение о познаваемости мира.

Прогресс науки и практика научного исследования показывают, что исходный принцип юмизма и позитивизма, отрицающий возможность проникновения человеческой мысли в сущность познаваемых явлений, ложен. В суждениях, законах и теориях науки содержится в меньшей или в большей

степени объективная истина, не зависящая по своему содержанию от чувств, желаний и вообще эмоций людей, хотя форма этих суждений и теорий субъективна постольку, поскольку они формулируются и фиксируются свойственными людям способами. Именно такова позиция диалектического материализма, соответствующая всему духу подлинного познания, задачам отражения объективной реальности в сознании человечества. Позиция эта не только не родственна позитивизму, но коренным образом ему противоположна.

Вооруженные передовой теорией люди переделывают мир, и на глазах ныне живущего поколения совершились волнующие преобразования в общественной жизни, технике, науке. Над землей занимается заря коммунизма.

355

Что же может предложить страждущему человечеству юмизм? Только унылый вывод, что история философии есть лишь история ошибок, а история познания завершается обнаружением нашего незнания. Еще может предложить он сомнительную уверенность в том,

что «сейчас данное» есть «данное», а в ближайший же момент оно может оказаться совсем иным, но каким именно, отгадать невозможно. Юмизм бесперспективен, и это подтверждается фактами самой действительности. Если же он пока не мертв, виной этому иные причины. Отчужденное в теоретической форме неверие в свои духовные возможности и сомнение в будущем своего класса укоренились в сознании реакционных общественных сил отжившего свой век, но все еще цепляющегося за жизнь капиталистического общества. Эти духовные продукты не только

сохранены, но и активно используются в идеологической борьбе. Это неверие и сомнение приобрело ныне довольно красноречивую форму неверия в собственную и вообще всякую философию (неверия, не выходящего, однако, за рамки буржуазного миропонимания!) и сомнения в возможностях человечества господствовать над природой и регулировать тенденции социального развития.

Без реакционных социальных сил гносеологические предпосылки агностицизма в наше время не смогли бы породить новых подобных

ему философских учений. Но и за этими силами и за их теоретическими порождениями нет и не может быть действительного будущего.

Игорь Сергеевич Нарский
ФИЛОСОФИЯ ДАВИДА ЮМА
Тематический план 1966 г. № 67
Редактор В. С. Магнус-Саминский
Художественный редактор К. И.
Журинская

Художник К. В. Дорменко

Технический редактор Ермаков М. С.

Корректоры И. А. Большакова, Е. П.

Утанина

Сдано в набор 7. VIII 1965 г.

Подписано к печати 10. I 1967 г.

Л-41518 Формат 84X108 1/32

Физ. печ. л. 11,25. Усл. печ. л. 18,9.

Уч.-изд. л. 20,04 Изд. № 760

Зак. 821 Тираж 5000 экз.

Цена 1 р. 46 к.

Издательство Московского
университета. Москва, Ленинские
горы. Административный корпус.

Типография Изд-ва МГУ. Москва,
Ленинские горы